

ميثم الجنابي

الفكرة الإصلاحية
الإسلامية الحديثة



دار ميزوبوتاميا.طبع.نشر.توزيع
العراق.بغداد.شارع المتنبي
mazin774@gmail.com
mazin24@ymail.com
07707960771

الكتاب: الفكرة الإصلاحية الإسلامية الحديثة

الكاتب: ميثم الجنابي

الطبعة الاولى: 2018

عدد النسخ: 1000

عدد الصفحات: 304

قياس الكتاب: 17 × 24



ميثم الجنابي

الفكرة الإصلاحية الإسلامية الحديثة

الإهداء إلى
تاتيانا نيكولايفنا الجنابي

الفهرس

الباب الرابع:

المفترق التاريخي للبدائل السياسية والثقافية في الإصلاحية الإسلامية

الباب الخامس:

الاصلاحية الثقافية لمحمد عبده

الباب السادس:

إشراق وأفول الاجتهاد الاصلاحي

الباب السابع:

المآل الفكري والسياسي للفكرة الإصلاحية

المقدمة

إن حقيقة الفكرة الإصلاحية جلية شأن الحقائق الكبرى، لكن حقائقها الصغرى غامضة، شأن الحقائق الصغرى. من هنا الاشتراك العام في الموقف من الفكرة الإصلاحية، باعتبارها عملا فاضلا وصالحا وضروريا. لكن حالما تأخذ الفكرة الإصلاحية مسارها في دهاليز الحياة وإشكالاتها الواقعية، أي حالما تكشف عن "حقائقها الصغرى" فأنها تبدو "غريبة الأطوار" ومخالفة "للعقل" والعقائد "المقدسة" وما شابه ذلك من أوصاف مغروسة في الوعي التقليدي. وفي هذا تكمن مفارقة الإقرار بضرورة الإصلاح من جهة، ومعارضته الدائمة في تاريخ الأمم والعقائد والأديان، من جهة أخرى.
فالفكرة الإصلاحية من حيث الجوهر هي دعوة وتأسيس لضرورة تقويم وتعديل "الاعوجاج" في حياة الأمم والعقائد (الدينية والدنيوية). بمعنى أنها تتطابق مع مضمون "الاستقامة" و"الطريق القويم" بوصفها الصيغة الرمزية والبيانية لإصلاح "الانحراف" و"الزيغ والضلال" عن "الأفكار الأولى" و"المثل السامية" و"الأصول". وبالتالي، فإن ظهور فكرة الاستقامة والطريق المستقيم تعادل معنى الثبات في طريق الحق والحقيقة. ومن ثم لا يعني الطريق المستقيم سوى طريق الحق وتاريخه. الأمر الذي جعل من "تاريخ الحق" على الدوام اشد أنواع الاستقامة اعوجاجا، لأنه يحتوي على كافة الممكنات والاحتمالات. وذلك لأن استقامة الحق والحقيقة متعرجة بسبب تعرجهما في مسار التاريخ الإنساني، بوصفه تاريخ المغامرة الحية للجبر والاختيار، او الإرادة الحرة والقدر الغائب في مشاريع المستقبل. وليس مصادفة أن يتوصل ابن سينا إلى القول، بأن كل ما هو عصي على البرهان يمكن رميه في حيز الإمكان، وأن يقول ابن عربي، بأن الاعوجاج في القوس هو عين الاستقامة فيه. وفيهما ومن خلالهما يمكن الوصول إلى ما يمكن دعوته بفكرة الاحتمال العقلي وفكرة البحث عن نسب تستجيب

لحقائق الوجود كما هو، بوصفها الصيغة المثلى والأصل الثابت في وجود الأشياء كلها. فالجمال والحق والحقيقة هو بسبب ما فيهم من تناسق النسب الذاتية المثلى. ولكل نسبة مستوى يعادل معنى الاعتدال. والإصلاح في جوهره هو بحث عن الاعتدال الأمثل. من هنا نفوره من "الاعوجاج" وبحثه عن الأصول المثلى والمثل المتسامية، أي كل ما يمكنه تجاوز "الواقع السيئ" وتذليل مختلف أشكاله وألوانه.

من هنا احتواء الفكرة الإصلاحية دوما على معنى النقد والتعديل لمجرى الحياة والتفكير والعقائد بما يتطابق مع الحق والحقيقة. وذلك لأن معنى الأصول والمثل المتسامية يتطابق مع معاني النفي الضروري لأشكالها الجامدة والقاتلة للعقل والضمير. الأمر الذي جعل من الفكرة الإصلاحية على الدوام تتضمن نقد ونفي النزعة التقليدية السائدة واليابسة، التي تعادل معنى التحنيط والتمويت البطيء للحياة نفسها. وضمن هذا السياق يكون الإصلاح جزء ملازما للوجود، بوصفه حركة التجديد الدائم، أي الحالة الطبيعية للصيرورة التاريخية في حياة الأمم، كما لو انه يعبر عن الدورة الأبدية للوجود والعدم، أي لدراما الولادة والموت. وفي هذا تكمن "دورته" الخالدة، كما لو انه يمثل حقائق الوجود الكبرى عبر تمثلها وإعادة صياغتها بمرجعيات عامة، لعل أكثرها جوهرية هي مرجعية "الرجوع إلى الأصول" ومرجعية "البدائل المثلى". والصيغة الأولى مظهرها الرجوع للماضي بينما حقيقتها تقوم بالتوجه صوب المستقبل، بينما الثانية مظهرها التوجه صوب المستقبل، بينما حقيقتها تقوم في التمّثل النقدي للحاضر والماضي. وكلاهما وجهان ونمطان وأسلوبان يكمل احدهما الآخر بوصفهما مساع وتجارب متنوعة في فلسفة الإصلاح. فإذا كانت الفكرة الإصلاحية المحددة بمرجعيات "قديمة" لكنها "حديثة"، والتي عادة ما تميز الفكرة الإصلاحية الدينية، فإن الفكرة الإصلاحية الدنيوية عادة ما تتحدد بمرجعيات مستقبلية. وسبب التباين والاختلاف يكمن في أن الأولى محكومة بفكرة الأصول الأولى ومبدأ الرجوع إليها بوصفها أعمدة اليقين العاصمة من إمكانية الشطط والغلط، بينما الثانية محكومة بفكرة التجريب والاحتمال العقلي.

وليس هذا التنوع العام في الواقع سوى الصيغة الظاهرية والمتنوعة لثنائية الإصلاح والثورة، والإصلاح والتجديد. كما أنها تحتوي على قدر الخلاف الكامن في كمية ونوعية الراديكالية الذائبة في فكرة الثورة والتجديد. فإذا كانت الصيغة الدينية هي الأكثر تأثيرا وفعالية في تاريخ الإصلاح، فإن السبب الجوهري يكمن في سيادة وفعالية الوعي التقليدي وهيمنة فكرة "المراجع المثلى" النصية والمؤنسنة، أي التي تتخذ هيئة الهيبة المتسامية سواء في "نص مقدس" او "إنسان مؤله". بمعنى أنها الصيغة التي كانت

وما تزال وسوف تبقى ما لم يجر الانتقال النوعي للوعي الاجتماعي النظري والعملي إلى مصاف ما ادعوه بالمرحلة السياسية – الاقتصادية في حياة الأمم، أي المرحلة التي تنفي في ظهورها واستتبابها المراحل الثلاث الكبرى السابقة للتطور التاريخي وهي المرحلة العرقية – الثقافية، والمرحلة الثقافية – الدينية، والمرحلة الدينية – السياسية. فهو التطور والتحول النوعي الذي يكفل للعقل النظري والعملي التحرر من ثقل الماضي ومرجعياته، وبالتالي النظر إلى المستقبل بمعايير المستقبل، أي التحرر من إشكالية الماضي والمستقبل، بوصفها إشكالية متناقضة وعصية على الحل، صوب توليفهما الديناميكي في فكرة الاحتمال العقلاني والبدائل الإنسانية.

غير أن هذا لا يغير من حقيقة الفكرة الإصلاحية بوصفها فكرة التأسيس الدائم لحقوق العقل النظري والعملي في البحث عن حلول واقعية وعقلانية وإنسانية للمشاكل والإشكاليات التي تواجهها الأمم. الأمر الذي جعل من تاريخ الفكرة الإصلاحية على الدوام جزء من تجارب الكلّ الإنساني من جهة، وحلقات ومستويات ونماذج في التجارب الإنسانية الحرة، من جهة أخرى. والمقصود بذلك التجارب التي تدرك قيمة الحرية بوصفها تجربة لا يقيدها شيء غير إدراك قيمة الاحتمال والإمكان العقلية المجردة. وما عدا ذلك مجرد نصوص تاريخية و"فصوص" مجردة، بغض النظر عن دعاوي مصادرها. إذ لا مصدر فعلي للنصوص أيا كانت، ومهما أطلق عليه من صفات وألقاب، غير تجارب الأفراد والجماعات والأمم. بمعنى أنها نصوص زمنية، لا يجعل منها نصوصا تاريخية غير ما فيها من استعداد للتحقق فقط، وليس للتجسّد والتنفيذ و"بلوغ المرام". فهذه تجارب إضافية او جانبية على هامش تجارب التحقيق الفعلي للمفاهيم والقيم الحية. ذلك يعني أن حدّ وحقيقة الإصلاحية يقومان في تأسيس فكرة الاعتدال العقلي، بوصفها تجربة الحرية المتسامية، ومن ثم غير المتناهية بالنسبة لترميم هوية الوجود الإنساني في مجرى الصيرورة الأبدية للكون والفساد (الوجود والعدم). وما عداه هو إصلاح مزيف او إصلاح جزئي.

ولا يخلو تاريخ الإصلاحية الدينية من هذا التنوع الفعال. إذ تكشف تجارب الأمم والأديان عن صيغ متنوعة للإصلاح الحقيقي والإصلاح الزائف، الإصلاح الجزئي والإصلاح الشامل. ومن الممكن الاكتفاء هنا باستعراض فلسفي مكثف للتجارب الإصلاحية الإسلامية، دون الخوض بمقارنات تاريخية وفكرية بينها وبين تجارب الإصلاحيات الدينية الأخرى (النصرانية بشكل خاص) لثلاثة اعتبارات، الأول وهو ارتباط البحث بتجربة الإصلاحية الإسلامية الحديثة، والثاني لملئ الفراغ الكبير في الدراسات العلمية والفلسفية المتخصصة، والثالث لكثرة وتنوع الدراسات المتخصصة

بتاريخ وأفكار وشخصيات الإصلاحية الدينية النصرانية.

فمن حيث وسائلها وأساليبها وغاياتها تشترك النماذج الإصلاحية الدينية بأربع صفات كبرى وهي:

• وجود نص مقدس ومرجعيات عقائدية ملزمة،

• هيمنة التأويل في الموقف من هذه النصوص والعقائد،

• الرجوع إلى نموذج ماض بوصفه نموذجا مثاليا،

• وانتشار مبادئ وقواعد نظرية وعملية يجري اختزالها بمفاهيم الرجوع والتطهير والعديل والتصحيح. وعادة ما تدور هذه المفاهيم وتتجسد بالدعوة للرجوع إلى الأصول، وتطهير الوعي والسلوك العملي مما لصق بها من حراشف وتحريف، وبالتالي تعديلها بإرجاعها إلى حقيقتها الأولية، وأخيرا تصحيح الأخلاق والقيم.

أما من حيث مقوماتها وشروط عملها، فإن الإصلاحيات الدينية تشترك أيضا بأربع حقائق كبرى أساسية وهي:

• كل حركة إصلاحية هي حركة تاريخية لها مقدماتها الخاصة ووسائلها العملية والعلمية وغاياتها المحددة،

• إنها وثيقة الارتباط بالحالة السياسية "القومية"،

• كل حركة إصلاحية هي حركة ثقافية،

• لكل حركة إصلاحية منطقها الثقافي والروحي الخاص

وتعطي هذه الحقائق الكبرى للحركات الإصلاحية وتأسيسها الفكري والفلسفي أنماطا وأبعادا غاية في التنوع والاختلاف، أي لكل منها خصوصيته وأصالته وفرادته.

أما الحصيلة العامة لتفاعل كل من هذه الوسائل والأساليب والغايات والمقومات التاريخية للإصلاحية الدينية، فإنها عادة ما تؤدي، من حيث منطقها الذاتي والاحتمال الكامن فيها، إلى الانتقال من سماء اللاهوت إلى ارض التاريخ الفعلي. ذلك يعني إنها تمثل حالة الانتقال من اللاهوت إلى السياسة، ومن زمن النصوص المقدسة إلى تاريخ البدائل الواقعية.

ولا يشذ المنطق الذاتي للإصلاحية الإسلامية والاحتمال الكامن فيها من أثره الفعال بالنسبة لتمهيد وتأسيس حالة الانتقال من سماء اللاهوت إلى ارض التاريخ الفعلي. غير أن لهذه الحالة تاريخها وتقاليدها الخاصة. والمهمة المطروحة الآن لا تقوم في مقارنة الماضي بالحاضر، بقدر ما تقوم في رسم الصورة العامة لتقاليد الفكرة الإصلاحية، من اجل رؤية النوعية الخاصة للإصلاحية الإسلامية الحديثة. خصوصا إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن الاحتمال الكامن فيها مازال يحتوي على إمكانيات مختلفة، لكنها

تبقى في نهاية المطاف جزءا فعالا فيما ادعوه بصيرورة المركزية الإسلامية الحديثة بوصفها صيرورة ثقافية وسياسية لم تكتمل بعد.

لقد أبدع التاريخ الإسلامي مدارسه وأنماطه ونماذجه المتنوعة عن فكرة الإصلاح. وهذه جميعا بدورها وثيقة الارتباط بالعقائد الإسلامية الكبرى المتعلقة بالوحدانية والأمة والجماعة. الأمر الذي جعل من العقيدة الإسلامية الأولية العامة مصدر الفكرة النظرية والعملية للسلطة والدولة والمجتمع والأمة. مع ما ترتب عليه من بلورة تقاليد خاصة عن فقه الدولة والمجتمع والفرد.

إذ كان الدور والأثر الكامن للإسلام الأول يقترب، بمعايير التاريخ الواقعي آنذاك، من فكرة "الإصلاح الثوري" او "الثورة الإصلاحية" الشاملة. وفي هذا تكمن خصوصيته بهذا الصدد. فقد احتوى بقدر واحد على إدراك قيمة الإصلاح الشامل، وفي الوقت نفسه بقي ضمن إطار الرؤية المعتدلة. بحيث تحولت فكرة الاعتدال إلى عصب العقيدة الإسلامية الأولى سواء بمعناها الإيماني (الديني) أو السياسي. وبهذا يكون قد وضع أسس الفكرة الإصلاحية (العملية) بوصفها حقا وواجبا بقدر واحد. وبلور بصورة أولية مبادئها الكبرى وغاياتها في مفاهيم وحدة الجماعة والأمة حول أركان الإيمان الإسلامي (العقيدة الإسلامية). وبهذا يكون قد أرسى أسس الوحدة الاجتماعية والأخلاقية والروحية والمادية الشاملة، بوصفها واحدية إسلامية، مبدأها الأول وغايتها: الوحدانية. أما نموذجها العملي ففي فكرة "الأمة الوسط".

وإذا كانت هذه العقائد العامة تكمن في أعماق الفكرة الإسلامية الأولى (المحمدية)، فإنها برزت للوجود بوصفها احتمالا تاريخيا وواقعا جديدا بعد موت النبي محمد. بعبارة أخرى، إن انتهاء مرحلة النبوة كانت البداية الأولية للتاريخ السياسي. مع ما ترتب عليه من حالة الانتقال من نموذج "الوحي المقدس" إلى نموذج الاجتهاد الواقعي. ووجد ذلك انعكاسه الأولي في ظهور فكرة الخلافة ونماذجها العملية من حيث الأسلوب والإدارة والنتائج، بما في ذلك فيما اصطلح عليه لاحقا بعبارة "خلافة الراشدين". لقد كشف ذلك عن أن فكرة الخلافة كانت تعادل ما يمكن دعوته بديناميكية الإصلاح وحدودها في الاجتهاد السياسي الجديد، أي فكرة الاجتهاد في بناء الدولة ومؤسساتها، بوصفها صيغة واعية لإشكاليات العقائد العملية ودراما التاريخ الفعلي. ومن الممكن رؤية ذلك على مثال تطور بنية السلطة ونظامها السياسي في تلك الحلقات المتعرجة والمتدرجة كما جرت أولا في حالة طارئة (انتخاب أبو بكر) ثم إلى تنصيب في حالة (عمر بن الخطاب) ثم إلى شورى (وانتخاب عثمان بن عفان) ثم إلى ثورة (جاءت بعلي بن أبي طالب للحكم).

لقد كانت فكرة الخلفاء الراشدين تعادل فكرة الاسترشاد بنموذج النبوة ولكن عبر الاجتهاد العملي الجديد في مواجهة إشكاليات الدولة والأمة الناشئتين، بوصفهما دولة وأمة خلافة، او إمبراطورية إسلامية. من هنا تزاوج الفكرة السياسية والأخلاقية بوصفها نموذجا وليس مرحلة عابرة. الأمر الذي يفسر هيمنة فكرة الروح الأخلاقي الورع للتجسد السياسي، بوصفه الصيغة النموذجية للسياسة والأخلاق العملية. من هنا خلو السياسة آنذاك من اللاهوت، بوصفه مرجعية. وليس مصادفة أن تكون بداية اللاهوت السياسي زمن عثمان، بمعنى إدخال الله طرفا في الصراع بين المسلمين، بينما كان زمن محمد هو طرف في الصراع ضد الوثنية والجاهلية العربية. وترتب على ذلك حالة وممارسة التوظيف السياسي للدين، التي كانت في الوقت نفسه بداية وباعث الانتفاض والثورة الإسلامية الأولى. وهي الحالة التي ميزت في وقت لاحق كل بواعث وأساليب وغايات الثورة والإصلاح العلني والمستتر اللذين سادا في تاريخ الإسلام.

فقد لازم انتهاء مرحلة "خلافة الراشدين" انتهاء فكرة الرشد والرشيد والمرشد (بوصفها فكرة سياسية وأخلاقية). وبأثرها ظهرت فكرة الخلافة والملك، أي ظهور إشكالية المثال والواقع. من هنا انتشار ومطابقة فكرة الورع الأخلاقي مع فكرة الاحتجاج والإصلاح في موقفها من "الانحراف" التاريخي الهائل عن نموذج "خلافة الراشدين"، الذي وضعت الأموية أسسه الأولية. فقد احتوت فكرة الورع الأولية من حيث همومها وغاياتها العملية (السياسية) على موازاة فعلية لوحدة المصلحة والضرورة او الرقابة الخفية للنفس الإصلاحية. وفيها كانت تنعكس دراما التاريخ السياسي وبدايته في الوقت نفسه. وذلك لأن النموذج الأموي "للخلافة" كان بحد ذاته "انحرافا تاريخيا" شاملا عن مثال "خلافة الراشدين". إذ استبدل فكرة الإرشاد والمرشد بفكرة الإجبار والجّبار، بحيث وجد ذلك انعكاسه النموذجي في تصنيع أيديولوجيا الجبر بوصفها "حقيقة الإسلام".

لكن انكسار فكرة الخلافة الأولية وانهيار "رشدها" العقلي – الأخلاقي أمام القوة قد أدى إلى صعود قوة الخيال المبدع في استعادة الرشد والمرشد وتراكمها اللاحق في العقل التاريخي والثقافي بفكرة الرجوع إلى الأصول. ولم يكن ذلك أمرا اصطناعيا. فقد كان لفكرة الرجوع إلى الأصول ست مقدمات كبرى في الإسلام وهي كل من أعمدة الإيمان، وعقائد الإسلام، وفكرة الخلافة الراشدية (تاريخ الدولة ونظامها السياسي)، ومنظومة الأخلاق النظرية والعملية (الآداب)، ومرجعيات الروح الثقافي الإسلامي الكبرى. وتراكمت هذه المقدمات بدورها وأطرّت بمفاهيم ومعايير وقواعد في مجرى صراع ظاهري وباطني مرير وعلى امتداد القرن الأول الهجري. وساهمت فيه

شخصيات فردية وفرق سياسية ومذهبية وكلامية وفلسفية. ومن الممكن رؤية صداه في كل تلك الكمية الهائلة من الخلافات النظرية والعملية المتعلقة بماهية الدين، والإيمان والإسلام، والمسلم والمؤمن، والفاسق والكافر، والجبر والاختيار، والفاضل والمفضول، والإمامة، والجماعة، والأمة، وتقييم الخلفاء، والرواية والدراية، والتقليد والاجتهاد، والآثار والعلم، ومئات غيرها مما كان يدور ويتمحور حول تأسيس أصول مجمع عليها، او مرجعيات متسامية كبرى.

وشاركت في ظاهرة التأسيس النظري والعملي لفكرة الرجوع إلى الأصول تيارات وفرق متنوعة ومختلفة من شيعة وخوارج ومرجئة ومعتزلة (قدرية) وجبرية وحشوية وعلماء لغة وقرآن، وشعراء وأدباء، ومؤرخون ومتكلمون وفلاسفة وفقهاء وزهاد، باختصار كل شخصيات الروح الثقافي الأوائل. وكان الرجوع (إلى الأصول) في بداية أمره مبسطا، لأنه كان جزئيا ومباشرا. مما حدد بدوره جزئية الفكرة الإصلاحية. ومن الممكن رؤية ذلك في نوعية الشعارات الكبرى الداعية للإصلاح، كما هو جلي في شعار الخوارج وفكرتهم الموضوعة في عبارة "لا حكم إلا لله"، وشعار الشيعة الأول عن "الأخذ بالثأر" وفكرة النص والعصمة، وفكرة المرجئة عن النية، وفكرة القدرية والجبرية عن العلاقة المباشرة بين الله والإنسان، وفكرة المعتزلة عن الإرادة العقلية للإنسان، وفكرة الاشعرية عن الجماعة والحق، وفكرة الفقهاء عن أولوية الشريعة (القانون)، وأفكار الفلاسفة عن جوهرية العقل والحكمة، وفكرة المتصوفة عن تربية الإرادة والسمو الروحي. واحتوى هذا التراكم للأفكار والشعارات بحد ذاته على تجمع عناصر الإصلاح الشامل من خلال إعلاء الوسائل او إشراكها الضروري بوصفها أدوات ووسائل ضرورية للغاية الكبرى القائمة بإسعاد البشر (السعادة).

وبلورت هذه الشعارات المفاهيم الجوهرية للرؤية الإصلاحية، من خلال إعلاء فكرة العمل الظاهري بوصفه محك الإيمان (عند الخوارج)، وفكرة اليقين والعدالة (عند الشيعة)، وفكرة الإخلاص الروحي (عند المرجئة)، وفكرة العقل والإرادة العقلية (عند المعتزلة)، وفكرة الجماعة والحق (عند الاشعرية)، وفكرة الحق والقانون (عند الفقهاء)، وفكرة العقل والحكمة النظرية والعملية بوصفها اجتهادا تاما وتنسيقا لعلاقة العقل وموقفه من كافة قضايا ومظاهر الوجود (اعند الفلاسفة)، وفكرة الشريعة والطريقة والحقيقة (عند الصوفية) بوصفها توليفا لتقاليد الكلام العقلي والفقه المجتهد والعقل الفلسفي.

وتداخلت هذه الأفكار وتشابكت في مجرى صيرورة الثقافة الإسلامية. فالفكرة والشعار المركزي للاتجاهات والمدارس الكبرى كانت تتفاعل بالضرورة في مجرى الجدل العقلي

وتبحث في الوقت نفسه عن "مخارج" عملية للقضايا التي كان يواجهها الفرد (المسلم) والجماعة والأمة. بمعنى إننا نقف أيضا أمام تنوع وتداخل في رؤية الأساليب الضرورية للتغيير والإصلاح والثورة، مثل الأسلوب السياسي العسكري (عند الخوارج والشيعة)، والسياسي الفكري (عند القدرية والجبرية)، والفكري السياسي (عند المعتزلة)، والفكري العقائدي (عند الاشعرية)، والقانوني الشرعي (عند الفقهاء)، والعقلي البرهاني (عند الفلاسفة) والروحي الفردي العملي (عند المتصوفة).

أما الحصيلة المرجعية لكل هذا التنوع والاختلاف فقد وجدت تعبيرها وصيغتها العامة في الفكرة القائلة، بضرورة الإصلاح بوصفه حركة دورية (أي دائمة)، وضرورة تمثلها في "فرقة ناجية". وضمن هذه المرجعية الفكرية الكبرى للإصلاح، تبلورت مختلف التيارات الإصلاحية وفعلت ضمن تاريخ الإسلام القديم والحديث.

وقد كانت فكرة الإصلاح الدوري (المئوي) وثيقة الارتباط بالفكرة الإسلامية عن "الخلق الدائم"، بوصفها الصفة الجوهرية للذات الإلهية، كما بلورتها تقاليد الكلام والفلسفة والتصوف. بمعنى تبلور الفكرة المرجعية القائلة "بالخلق الدائم" للذات الإلهية بوصفها "الفكرة المثلى" للإبداع الحر الدائم. أما تجسيده الزمني (التاريخي) فقد حصل على انعكاسه النظري في الحديث القائل، بأن "الله يبعث لهذه الأمة من يجدد لها الدين كل مائة عام". بعبارة أخرى، إن الإصلاح الدوري المئوي هو التعبير الفكري والروحي عن ضرورة الإصلاح الدائم. وبالتالي ضرورة أن تجدد الأمة وتصلح حالها كل مائة عام.

وشأن كل فكرة من هذا القبيل، فقد جرى تأويلها المتحزب، كما هو الحال بالنسبة لفكرة "الفرقة الناجية"، أي "فرقة الحق". وقد كان للتيارات "السنية" نصيبها الأكبر في التأويل المتحزب، بحيث أدرجت في "المجددين" شخصيات مختلفة كالشافعي وابن حنبل والأشعري والباقلاني وأمثالهم، وابن تيمية وأمثاله، وحتى محمد بن عبد الوهاب، بوصفه "مصلح الأمة" عند تخوم القرن الثاني عشر الهجري!! بينما لا يرتقي أفضل هذه الشخصيات (كالشافعي والأشعري وأمثالهم) إلى مصاف الإصلاحية الجزئية. أما البقية الباقية (وبالأخص ممثلو التيارات الحنبلية) فإنها مناهضة ومعادية لحقيقة الإصلاح، وفكرة الإصلاح، ومفهوم الإصلاح، ومعنى الإصلاح.

أما الفرقة الناجية، فهي الصيغة العامة التي تحتوي في احد جوانبها على تمثيل فكرة الحق. وبالتالي إمكانية تمثلها لفكرة الرجوع الدائم إلى الأصول، ومن ثم تمثيل مضمون الفكرة الإصلاحية. لاسيما وأن صيغتها العملية والنفسية تتمثل معنى "الغرابة" من خلال مطابقته مع "غرابة" الإسلام الأول في صراعه مع الوثنية. الأمر الذي وجد انعكاسه في الفكرة القائلة، بان الإسلام بدأ غريبا وسيعود كما بدأ. فطوبى للغرباء!

بمعنى الظهور الجديد والمتجدد للإسلام في مواجهة مختلف مظاهر "الانحراف" عن حقيقته الأولى. وبالتالي، فان الرجوع إلى أصوله الأولية يعني إصلاح الحاضر.

وبغض النظر عما تعرضت إليه هذه الفكرة من تأويل متحزب، شأن كل فكرة كبرى في الثقافة العقائدية الدينية، فأنها أرست مع ذلك، الإقرار النسبي العام بضرورة الإصلاح وتمّثله وحق تمثيله. بينما كشفت التجارب الإصلاحية المتنوعة في تاريخ الإسلام، بأن الإصلاح الحقيقي والمستقبلي، كان بإمكانه أن يحدث بهيئة تعبير فكري روحي كما هو الحال عند التيار العقلي الخالص (المعتزلة) والفلسفي الخالص (إخوان الصفا والفلاسفة جميعا) والتوليفي الفلسفي الصوفي (الغزالي) والفلسفي العقلي الروحي (عند ابن عربي). ففي هذه التيارات كان يمكن تذليل التجزئة، والتعبير الأكثر تجانسا عن منطق الوحدانية في العلم والعمل، وانتزاع الغائية من عالمها الديني الإيماني وإدخالها في العقل التجريبي والعقل العملي (العقل المستفاد والعقل الفعال)، وإمكانية توليف جميع الاتجاهات على أسس ومبادئ فكرية متوحدة (منظومة) كما هو الحال عند الغزالي. وما عدا ذلك لم تكن نماذج "الرجوع إلى الأصول" سوى انغماسا في سلفية متشددة هي عين العداء لحقيقة الإصلاح، كما نعثر عليه على تعبيرها وانعكاسها "الكلاسيكي" في الحنبليات السابقة واللاحقة، كما هو جلي على مثال ابن تيمية، بوصفه ممثل التيار الخالص للرجوع العقائدي الإيماني، وتكملته الهمجية في الوهابية الأولية والوهابية المحدثة (مختلف السلفيات المتشددة).

فقد كشفت هذه الحالة عن حقيقة كبرى تقول، بأن الإصلاح الحقيقي الكبير هو ليس مجرد رجوع إلى الأصول، بل وتمثلا مبدعا لها بمفاهيم ومعايير الرؤية المستقبلية. فقد كانت الحنبليات المتشددة في دعوتها للرجوع إلى الأصول، بعد اندثار المراكز الثقافية الكبرى للحضارة الإسلامية (بغداد ودمشق والأندلس والقاهرة) محكومة منذ الولادة بالموت. الأمر الذي أدى إلى أن يصبح الوجود الإسلامي في كل مكان هامشيا أو "اطرافيا". وبالتالي استحالة بلورة أفكار كبرى للإصلاح قادرة على تمثل تاريخ المركزية الثقافية الإسلامية. أما السلطنة العثمانية، فقد كانت إمبراطورية الجسد لا الروح. وبالتالي لا علاقة لها بتاريخ الروح الثقافي الإسلامي. وقد أدى هيمنتها لقرون عديدة إلى استنزاف وضمور الروح العقلي المبدع في التاريخ الإسلامي، وانغلاق أية إمكانية للإصلاح الذاتي. لكن ذلك لم ينف إرهاصات جزئية متناثرة في التاريخ الإسلامي على امتداد القرنين الأخيرين قبل انهيارها، بوصفها تراكمات جزئية ومبعثرة للفكرة الإصلاحية، قبل أن تظهر بوضوح بوادر الإصلاحية الإسلامية الحديثة. مما حدد بدوره خصوصيتها بوصفها حصيلة تاريخ إصلاحي ديني ودنيوي، "إسلامي" وأوربي،

أي انه يحتوي في ذاته على وحدة التاريخ والحداثة، القومي الاممي، العقلي والنقلي. أنها تمثلت تقاليد الاعتزال والفكر الفلسفي والروحية الصوفية ومدارس الفقه العقلية كما هو جلي في أفكار وأعمال شخصياتها الكبرى كالأفغاني ومحمد عبده والكواكبي ومختلف الشخصيات الفرعية (مثل رفيق العظم وشكيب ارسلان، وشخصيات عالقة مثل رشيد رضا، وأخرى طارئة مثل علي عبد الرازق). لكن مفارقة هذه الظاهرة تقوم في أن الصورة البيانية لظهور الشخصيات الإصلاحية الإسلامية المشار إليها أعلاه تعكس مسار الانحدار أكثر مما تعكس تطور الفكرة الإصلاحية الإسلامية. والسبب يقوم في أن الإصلاحية الإسلامية الحديثة لم تجسد ولم تحقق أفكارها العامة. بمعنى أنها لم تندثر في سماد الصيرورة التاريخية للإصلاح الحقيقي الشامل.

أما المسار اللاحق "للعالم الإسلامي" قد كان في اغلبه نتاجا للهيمنة الخارجية (الكولونيالية)، أي انه ليس مسارا تلقائيا. من هنا طابعه التقليدي. بينما يفترض الإصلاح الحقيقي والفعلي أن يكون "طبيعيا" بالضرورة، أي نتاج المسار الطبيعي لتطور الأمم وإنتاج خيالها المبدع.

من هنا قيمة التحليل النقدي للفكرة الإصلاحية الإسلامية الحديثة، لأنها الوحيدة الأصيلة، بما في ذلك من حيث مقارنتها بالتيارات الدنيوية العديدة. فإذا كان سبب فشلها النسبي جلي في عدم تحولها إلى بؤرة مركزية للإصلاح العملي اللاحق، فإن وجودها وأثرها التاريخي يقوم في وضعها لبنات الأسس النظرية والروحية الأولية لصيرورة المركزية الإسلامية الحديثة، بوصفها المرحلة الضرورية للانتقال من مصاف الوعي الديني اللاهوتي السياسي إلى مصاف الوعي السياسي الثقافي المتحرر من ثقل اللاهوت والتدين المتحزب والمفتعل. وفي هذا تكمن قيمتها الحية والكبرى سواء بمعايير العبرة التاريخية او الرؤية المستقبلية، وبالأخص في مواجهة تقاليد الحنبليات المتشددة بمختلف تياراتها القديمة والمعاصرة، وبالأخص ما ادعوه بالوهابية المحدثة، بوصفها أيديولوجيا غسل الأدمغة التائهة وغسيل الأموال المنهوبة (البترودولار) من خزائن الطبيعة والأمم عبر "تزكيتها" في بنوك المراكز الكولونيالية و"الصليبية" التي تدعي محاربتها! أما في الواقع فإنها لا تتعدى كونها "زكاة" نفعية للإبقاء على الأوضاع القائمة كما هي. ومن ثم تشكل الاستمرار الفعلي في محاربة الفكرة الإصلاحية بشكل عام والإسلامية بشكل خاص، القديمة منها والحديثة.

إن "خاتمة" الإصلاحية الإسلامية لم تنته بعد! ومن ثم فهي تبقى جزء من الاحتمال التاريخي الأكبر للفكرة الإصلاحية (الدينية والدنيوية) في العالم الإسلامي ككل. بمعنى أنها مازالت تحتمل إمكانية التوليف النظري والعملي بغيرها من تجارب

الإصلاح الحديث. وبالتالي إمكانية توليف تجارب الفلسفات الإصلاحية القائلة والفاعلة بأسلوب الرجوع للماضي (كما هو الحال بالنسبة للإصلاحية الإسلامية)، والإصلاحيات القائلة بأسلوب السير نحو المستقبل. وذلك لأنهما كلاهما يمثلان بأشكال متنوعة فلسفة الاحتمال والتجريب النقدي للبدائل العقلانية الإنسانية. كما إنهما كلاهما يقفان بالضد من مطابقة فكرة الرجوع إلى السلف مع فكرة الإصلاح. وكلاهما يدركان حقيقة الإصلاح بوصفها فكرة مستقبلية، وان مفهوم الإصلاح مفهوم نقدي يدرك الخلل الجوهري ويسعى لإصلاحه بمعاييرها (الرؤية والفكرة المستقبلية). كما إنهما كلاهما لا يتعارضان مع حقيقة الفكرة القومية. إذ توصلت الإصلاحية الإسلامية الحديثة إلى أن لكل قومية "إسلامية" تاريخها النسبي والجزئي في الفكرة الإصلاحية. وذلك بسبب خصوصية الفكرة القومية في العالم المعاصر، التي تجعل من مرور الأمم بدهاليز التطور الذاتي أمرا شبه حتميا بسبب اختلاف وتنوع تقاليدهم السياسية ومستوى تطورهم الاجتماعي ونوعية الإشكالات التي تواجهها على صعيد بناء الدولة والأمة والثقافة. وبالتالي الإقرار بفكرة التعددية (القومية) دون وضعها بموضع التضاد مع فكرة "الوحدة الإسلامية" او "المصالح الإسلامية العامة".

غير أن لهذا الخاتمة المنطقية منطقها المعقد في الروح والجسد الفردي والاجتماعي والقومي و"الإسلامي". والقيمة الحيوية للفكرة الإصلاحية الإسلامية الحديثة بهذا الصدد تقوم في أنها حاولت التدليل، متأثرة بتيارات الفكر العقلاني والإنساني الإسلامي والعالمي، على أن الإدراك الخالص للحقيقة يفترض الإخلاص لها، أي التجرد المادي والمعنوي والروحي والأخلاقي، بمعنى الارتقاء على الجسد ورميه تحت أقدام الحدس الروحي، بوصفها المقدمة الضرورية لكل إبداع حق.

ميثم الجنابي

الباب الأول:
إصلاحية الجهاد والاجتهاد الإسلامية

الفصل الأول:
فكرة الجهاد والاجتهاد الإسلامية

"ما ظهر على الإنسان إلا ما استقر في باطنه.
فما أثر فيه سواه" (ابن عربي)

إن الحدس الكامن في وحدة الجهاد والاجتهاد، الذي تبلور في مجرى صيرورة الحضارة الإسلامية وعلومها، لم يكن نتاجا لبيان اللغة وبلاغتها. إذ لكلمات الجهاد والاجتهاد جذورها التاريخية والمعنوية العريقة في لغة العرب. وهي جذور لها جذوتها في العقل والضمير، أي لكل ما كان يتراكم في الوعي التاريخي وفكرة البدائل.
فالأمم لا تنتج إلا ما يقع ضمن استطاعتها. واستطاعتها هي المكونات الواقعية المتجمعة في مجرى تجاربها الخاصة. وبالتالي فهي المكونات الوحيدة القادرة على رفع معاناة البحث عن الحق والحقيقة إلى مصاف المرجعيات العلمية والعملية للأفراد والجماعات والأمة في مساعيهم من اجل الأفضل والأصلح.
فالتجارب الواقعية للأمم هي معاناة البحث عن البدائل. ومن ثم هي النقيض الدائم للتقليد. إذ لا شيء أكثر عبثا وتخريبا لذاكرة الأمم من التقليد أيا كان نوعه وحجمه ومحتواه. من هنا قيمة الإصلاح بوصفه اجتهادا، وتحقيقه بوصفه جهادا. إذ لا معنى حقيقيا بالنسبة لوحدة الجهاد والاجتهاد غير الإصلاح، فهو ميدان تحقيقهما، وأسلوب تهذيبهما الدائم. الأمر الذي جعل الاجتهاد المتخطي لقيم التقليد ومفاهيمه جهادا فعليا، تماما بالقدر الذي جعل من الجهاد من اجل الإصلاح الفعلي (المنظومي) اجتهادا أصيلا وحرا. بعبارة أخرى، إن وحدة الجهاد والاجتهاد في الإصلاح هي فكرة

الإرادة المحكومة بقيم عليا.
للإصلاحية جذرها المعنوي العميق في أحد اكبر كوامن العربية أخلاقا وسموا. فإذا كان الوعي العادي نادرا ما يسترق السمع لما في الآذان من تحية للصلاح ودعوة إليه، فإن الوعي الثقافي يجهل في حالات عديدة معاناة الصلاح والأصلح المميزة لصراعات علم الكلام اللاحقة في مدارسه المختلفة. ويشير ذلك في بعض جوانبه إلى عدم تعلّمه بعد إصلاح النفس بالاعتماد عليها أولا وقبل كل شيء. أما نقد الذات المتحزب وبالأخص بمعايير السياسة المبتذلة، فإنه لا يفلح حتى في تجاوز أوهامه المصطنعة لما هو مألوف ومسموح به. بمعنى انه لن يفلح في صنع مقومات الإصلاح الذاتي. مما أدى بالتالي إلى إضعاف همّة الفكر في بحثه عن الاحتمال والإمكان. بينما كانا هما على الدوام الميدان الذي يمكن أن نرمي فيه كل ما هو عصي على الفهم والبرهان. وهو سبب إفقار ملامح الرؤية الواقعية للصلاح والأصلح، باعتبارها قيما وأساليب ومعايير علمية وعملية تندرج في فكرة الإصلاح نفسه.
ومع ذلك ساهم هذا الواقع وما يزال في استثارة البحث عن البدائل في أجنة الكينونة المعاصرة للعالم العربي. وهو أمر يضعنا أمام جوهرية الإشكاليات الحية التي أبدعت مختلف المنهجيات والحلول لقضايا الممكن والواجب في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية، منذ أن اتخذ وعي الذات الثقافي موقعه المناسب في هرم المدنية الإسلامية.
وقبل أن تصل المدنية الإسلامية إلى إدراك معنى وقيمة الهرمية في نظرياتها وأحكامها عن المرجعيات المتسامية، باعتبارها منابع للإصلاح أيضا، كان لابد لها من التيقن بان طرقها الوعرة معبدة بوطء أقدامها الخاصة. غير أن هذه الذروة التي يمكن أن يبلغها وعي الذات الثقافي بوصفها الغاية المتسامية للمبادئ الأولى والفضيلة العليا في تجليها الواقعي، سرعان ما يأخذ بريقها المتلألئ بالتلاشي والخفوت كما لو انه اثر في الخيال. بعبارة أخرى، إن وعي الذات الثقافي يصارع نفسه على الدوام بسبب مجاراته الصميمية للتنوع والتبدل والتغير. وإذا كان هذا التناقض العميق هو أيضا النتيجة الملازمة للمدنية نفسها، فإن ذلك يعني أن له "منطقه" الخاص فيما يمكن دعوته بسرّ الوجود التاريخي للأمم.
فللأمم أيضا محاكاتها "التاريخية" في الولادة والموت والانبعاث. وهي لا تفتعل هذه الدورة الخالدة لوجودها، بقدر ما أنها تلازم ما استقر فيها. وفي هذه العملية يجري ابتداع عناصر استمرارها على انه التجلي الخاص لاجتهادها وإصلاحها الدائم. والمهمة الآن لا تقوم في تطويع معالم الإصلاح التاريخي في تياراته المتنوعة، بقدر ما أن

يجري صياغة قيم التفاؤل العقلانية بإمكانية الإصلاح الدائم من خلال رؤية مقوماته الثقافية، بوصفها مرجعيات متسامية. الأمر الذي يحدد ضرورة اقتران إدراكنا عن "سر الوجود التاريخي" للعرب بالإسلام، لأنه مصدر وبداية الوجود التاريخي العالمي لهم.

فهي البداية التي تجبر الوعي التاريخي والسياسي والحضاري على الرجوع إليه سواء جرى ذلك من خلال النفي أو الإثبات. بعبارة أخرى، إن إدراك السر التاريخي لظهور العرب بهيئة أمة تاريخية عالمية ثقافية يفترض بالضرورة الرجوع إلى مصادر وجودهم المعقولة والمطلقة وتجليها التاريخي. وبما أن المطلق التاريخي هو "البداية" المعقولة، فإنها تؤدي في حالة تأملها الفعلي إلى البحث عن "نهاية مثالية". أي لا بد لها من أن تدغدغ المشاعر وتثير الخيال وتجهد العقل على رؤية "سدرة المنتهى" في أحد نماذجها الأكثر رفعة، بوصفه الرونق اللامع في التقاء "البداية" و"النهاية". فهي الحركة التي يستمد منها الوعي الاجتماعي رؤيته بالنسبة لتركيب سلسلة الوحدة الخفية للانتماء الوجداني والعقلي إلى مصدر المطلق التاريخي. بمعنى بلوغه إدراك الحقيقة القائلة، بأن نقطة البداية هي نقطة النهاية. ويجد هذا الإدراك انعكاسه وفاعليته في مرجعية الفكرة القائلة بالقيمة الجوهرية في العودة إلى المصادر الأولى. لهذا كانت وما تزال وسوف تبقى "آلية" هذه العودة إلى المصادر الديمومة المحركة لكل فكرة إصلاحية عميقة المحتوى. وذلك لأنها تؤدي تاريخيا إلى تعميق عناصر وعي الذات، وروحيا إلى تقوية خصال اليقين، وفكريا إلى تقويم معالم البصيرة، وعمليا إلى تأسيس البدائل المتنوعة.

إن القول، بأن الرجوع إلى المصادر الأولى يؤدي إلى تعميق عناصر وعي الذات، وتقوية خصال اليقين، وتقويم معالم البصيرة، وإمكانية وتأسيس البدائل المتنوعة، لا يعني تطابق الإصلاح مع الرجوع إلى الماضي، بقدر ما يشير إلى تلازمهما الضروري. إذ ليس ارتباط الإصلاح بالرجوع للماضي سوى أسلوب التأسيس الواقعي المتين للاستمرار الثقافي، باعتباره أحد الشروط الجوهرية لترسيخ الوعي الإصلاحي. وذلك لاحتواء هذا الرجوع من الناحية التاريخية على عناصر ترسيخ وتعميق وعي الذات، ومن الناحية الروحية على خصال تقوية اليقين، ومن الناحية الفكرية على معالم تقويم البصيرة، ومن الناحية العملية على إمكانيات البدائل المتنوعة.

ولا يغير من هذه الحقيقة حتى واقع عدم إدراك الحركة الإصلاحية لهذه الإشكاليات. مع أنها من صلب الحركة الإصلاحية الفعلية نفسها. وذلك لأنها عادة ما تبدع نموذجها الجديد حتى في حال يقينها أنها لا تفعل إلا على إعادة بناء "القيم المثلى" للماضي.

الأمر الذي يفسر سرّ تعثرها في خطواتها المستقيمة. إلا أن هذا التعثر عادة ما يجبر الفكر على تأمل خطواته من اجل تجاوز "التناقضات البليدة" في العلم والعمل، ومن ثم يساهم في تعميق وترسيخ قيم وعي الذات. وبما أن التاريخ هو الروح في ميدان اليقين، لهذا عادة ما يصبح البحث عن "منهجية" المطلق أحد إشكالاته الكبرى. وبما أن المطلق هو الصيغة الأكثر تجردا للثقافة، من هنا تصبح صورته التاريخية المثلى وعاء الخصال الفاعلة على تقوية اليقين. وبما أن التجلي الواقعي لخصال اليقين لا يمكنه أن يتجاوز الصراع الفعلي في ميادين العلم والعمل، لهذا عادة ما يتحول الصراع إلى مصدر لا ينضب لإشكاليات الفكر وحلوله. وقد حدد ذلك بدوره ضرورة الرجوع إلى الماضي، باعتباره امتحانا للذاكرة واحتكاما لها أما البصيرة، أي تقويمها.

ومع ذلك لا ينبغي اعتبار الرجوع إلى الماضي قدرا لا بد منه أو حتما قاهرا يجرف بذراعيه الباردتين ضمائر المخلصين وسذاجة العوام وحماقات الأدعياء، بقدر ما أنه سنّة البحث الإصلاحي بحد ذاته. وبما أن الماضي هو التيار الجارف في الوعي العابر، لهذا ليس من الضروري أن نلبس هذه الفكرة لباس المطلق من اجل أن تظهر بزي الشمول التاريخي، كما انه ليس من الضروري انتزاع معناها التاريخي من اجل أن تكون مقبولة بالنسبة لعالم البدائل السياسية. لاسيما وأن البدائل السياسية نفسها ما هي إلا التاريخ المتحرك في تيار المصالح والمفاهيم، والانتصار والهزيمة، والإقدام والتراجع، والاستعداد للتضحية وتأمل مآثرها، ومدح النفس وانتقادها النسبي. من هنا استحالة تجاهل قيمة وأهمية الارتباط بالماضي بالنسبة لكل حركة اجتماعية سياسية ثقافية تسعى لاحتلال موقعها الكبير في التاريخ الفعلي للأمم.

وفي ذلك تكمن المقدمات الأساسية للحركة الإصلاحية. وبالتالي لا يفترض ظهورها وتشكلها وارتقاءها حتمية المواجهة، لكنه يفترض تقديمها للحلول المقنعة والهادئة حتى لأولئك الذين تعودا على صيغ العنف في القول والعبارة والعمل والإشارة. ذلك يعني أن المحتوم في الحركة الإصلاحية هو إمكانية مواجهتها المتنوعة لمختلف مظاهر ردود الفعل العاتية منها واللاهية، المرنة والقاسية.

فالحركة الإصلاحية، بوصفها حركة عملية لا تظهر إلا عندما تبلغ مفارقات الواقع والتاريخ درجة تستحث الأفراد والجماعات على الفعل، أي حالما يصبح النظر إلى الواقع انحرافا عن "المسار الطبيعي" و"مثال الأسلاف" وغيرها من النماذج المعقولة. من هنا يصبح إعلان الرجوع للماضي فعلا ضروريا وقيمة عليا. وفي مجرى تعمق هذا "النظر" عادة ما تتبلور ملامح الرؤية الإصلاحية. وعلى كيفية تعمق هذه الرؤية يتوقف مسار الحركة الإصلاحية في العلم والعمل. بمعنى أما السير في اتجاه تحولها إلى حركة

اجتماعية سياسية ثقافية لها ثقلها المباشر بالنسبة لتاريخ الأمم ومصائرها، أو تحولها إلى قيمة مجردة بوصفها نموذجا امثل للمحاكاة.

غير أن إشكالية التنوع والخلاف الواقعي والمحتمل بين الصيغة النظرية المجردة والصيغة العملية هي على الدوام إشكالية التاريخ الملموس. وعادة ما تتنوع هذه الإشكالية في الصور والوعي على السواء. وسواء أطلق عليها اسم "تقدير الأزل" أو "ثقل الضرورة" أو "سنّة الوجود"، فإنها تعبر جميعا في تقاليد الرؤية الإسلامية عن إدراك خاص وحدس معقول لعلاقة المتناهي باللامتناهي، أو الخلق بالحق. وهي رؤية تستند إلى يقين الإيمان أكثر منها إلى عروة القناعة العملية.

وإذا كان ترابط الإيمان والعمل في الإسلام هو الصيغة التي تبلورت من خلالها معالم الإسلام الأول بوصفه فعلا توحيديا جديدا جديدا في أفق الثقافة الجاهلية، فانه يكون بذلك قد وحّد تاريخيا في ذاته معاقل اليقين ومعالم الفكر. إلا أن هذه الجوانب لم تظهر دفعة واحدة. إضافة لذلك أنها لم تكن قادرة آنذاك بعد على الظهور بهيئة تتجاوز ما تضمنته الوحدانية الإسلامية في بساطتها القائلة، بأنه لا اله إلا اللّه!

بهذا يكون الإسلام قد أدخل فكرة المطلق إلى عالم الثقافة العربية الجاهلية. وهو مطلق لم يتعد في ملامحه الظاهرية ومضمونه الواعي ما احتوت عليه معاقل الذهنية العربية. وهو حال ضروري بالنسبة للمسار الذي تقطعه الفكرة الإصلاحية في مجانستها لحوافز الفعل وغاية الأفكار.

فقد كان المطلق الإسلامي الأول من الناحية التاريخية بداية المطلق الثقافي الحر. الأمر الذي رافق منذ البدء حقيقة التوحيد الإسلامي باعتباره حركة إصلاحية شاملة. بعبارة أخرى، انه تضمن في ذاته إمكانية البؤرة الثقافية، التي كانت تعني بالنسبة للإصلاح وتقاليده الروحية وحدة الحركة الفاعلة والوحدانية المتسامية، الذي سيكشف عن نفسه في ثنائياته الكبرى، بوصفها مرجعيات متسامية ومنحلّة في حدوده الوسطى.

فقد كان التاريخ الوحداني الإسلامي في مصادره الأولى هو تاريخ الكلّ القرآني، كما نعثر عليه في نتائجه. إذ كشفت هذه النتائج عما في هذه الوحدة من إمكانيات هائلة بالنسبة لتأسيس البنية الثقافية اللاحقة. فالكلّ القرآني هو ليس مجرد النص العثماني، وليس اختلافات المتكلمين عن الحد والحقيقة، وفقه الفقهاء واجتهادات اللغويين عن الإعجاز والبيان والغريب والمشكل والقراءات والحروف والعلوم والمعاني. وذلك لأنه في حصيلته كان السريان الخفي في جذور الثقافة وثمارها.

ولم يعن ذلك غائية الأحداث ومجاريها، كما لم تكن حتما منذ الأزل وقدرا لابد منه، بقدر ما أنها كانت النتيجة "الطبيعية" لتفتح المبادئ الكبرى والقيم الجوهرية التي

وضع الإسلام منظومتها العلمية والعملية على شكل أركان وقواعد وحدود. ولعل أركان الإسلام المتجسدة في العقائد الإسلامية وشروط العبادات وآداب العادات وقواعد السلوك وماهية الإيمان وغيرها من الجوانب هي دليلها ومظهرها. ولم تظهر هذه الوحدة المتكاملة دون وجود ما أسميته بالكلّ القرآني. وذلك لأنها العملية التي احتوت في أعماقها وكشفت في نتائجها عن حقيقة التحول الذي ادخله الإسلام على عالم الجاهلية العربية، بحيث أعاد صنعها على أسس جديدة. وبالتالي تحول الإسلام إلى منبع الكينونة العربية المستقلة.

أما حد وحقيقة هذه الكينونة فيقوم في مبادئها الأولية، التي تحولت لاحقا إلى عقائد كبرى ومرجعيات متسامية، ليست هي سوى التعبير المناسب عما في التوحيد الإسلامي نفسه من حدود للفعل الإصلاحي. ولعل فكرة العلم والعمل هو الصيغة الأكثر وضوحا لها وجوهرية. إذ ليست هذه الفكرة في الواقع سوى الصيرورة في الكينونة. بعبارة أخرى، إن تحول الإسلام في صيرورته التاريخية والثقافية إلى منبع ومصدر وأصل ومرجع الكينونة الفعلية للكلّ العربي كان مرتبطا ارتباطا صميميا بتمثله وتمثيله لقيمة ومعنى وآفاق الإصلاح الشامل. إذ تمثّل الإسلام وقدّم في نموذجه الإصلاحي فكرة الحدود، التي مّدت بقوتها جسد الكينونة العربية وروحها، ولسانها وجنانها، وأركانها وأصولها. وتضمن ذلك في أعماقه، من الناحية التاريخية، بلورة مبدأ البداية ويقين النهاية. أما من الناحية الفكرية فقد بلور تأسيس الارتباط بالمطلق، ومن الناحية العملية إسناد الفعل بمبادئ الخير. فقد كانت الرؤية القرآنية وتطورها تعبيرا عن تعمق الارتباط بالبداية المطلقة. وإذا كانت هذه البداية أكثر إبهاما من المطلق، فلأنها كانت تشكل الصيغة المتسامية لتأسيس قيمة الفعل المستند بدوره إلى عروة وثقى. وهو ارتباط هّشم مرتكزات الدهر الجاهلي. إذ لم يعد الدهر الجاهلي مصدر ومنبع وأسلوب هلاك كل وجود وموجود، وذلك لتحوله إلى جزء من النهاية ولحظة فيها. وبالتالي لا قيمة له ولا وزن بحد ذاته. أما اليقين فيه فيقوم فقط في تقطّعه نفسه إلى أجزاء متناهية بوصفها أفعالا للإرادة الإلهية المطلقة. وهي الفكرة التي وضعها القرآن في آياته الكثيرة عن مشيئة الله الدائمة في الأشياء والأفعال. فالله هو ملك السماوات والأرض وما بينها، يخلق ما يشاء، وهو على كل شيء قدير[1]، وهو الذي يفعل ما يريد[2]، وهو الذي يحي ويميت، فإذا قضى أمرا فانه يقول له كن فيكون[3].

وقد ذلل هذا الاحتواء التام والكامل للقدرة الإلهية، عبث الأحداث ومجهولها. ولم تعد

١- القرآن: المائدة، الاية ١٧.

٢- القرآن: البقرة، الاية ٢٥٣.

٣- القرآن: غافر، الاية ٦٨.

الذات الإنسانية من حيث وجودها صدفة عابرة، ولم تعد من حيث كيانها أسيرة الدهر، كما لم يعد معنى وجودها وغايتها ألعوبة القدر. فعندما يصور القرآن "الحياة الدنيا" باللهو واللعب، فانه لم يقصد بذلك انتقاص معناها ولا التقليل من شأنها، بقدر ما انه كان يناهض ديمومة الدهر الجاهلي وصلافته المتعنتة برؤية الآفاق المغلقة للأفعال وخلو معانيها من تذوق واندهاش الالتقاء المثير للبداية بالنهاية. لهذا استخف القرآن بزمن الجاهلية عندما أعتبر اليوم عند الله كألف سنة مما يعدون. ونعثر على ذلك في مختلف صيغ الإدانة المستترة لما هو عابر وجاهلي.

فقد حولت الجاهلية انسياب الزمن إلى قوة قائمة بحد ذاتها، وقلدّته "مفاتيح الغيب" في تجديد وتمويت وإحياء وإفناء كل موجود. بينما استبق القرآن بداية الزمن ونهايته في غاية الوجود الإنساني، عندما شدد على استقلالية الموت والزمن. فالموت يتعلق بالروح في إحدى أطوارها، بينما الزمن مع الجسد. والموت لا يعطي للزمن قوة الدهر الخالد بالمعايير الجاهلية، بل يسلبه إياها، باعتباره سنوات وأشهرا وأياما وليال. وهو تصوير وتقرير نعثر عليه في الكثير من آيات القرآن مثل "كأنهم يوم يرونها لم يلبثوا إلا ساعة من نهار". غير أن هذه الرؤية الخاطفة لا تسلب من الجميع شيئا غير غشاوة الوهم القائل بخلود الزمن. فتحول الزمن إلى ساعات وليال، يعني أيضا انقطاعه بالموت (الجسدي) واستمراره بالروح (الأخلاقي). وهي الحالة التي تعبر عنها الفكرة القرآنية عن "يوم الفصل"، الذي هو "يوم ميقاتهم أجمعين"، أو هي نفسها وحدة البداية والنهاية، باعتبارها مصرع الزمن العابر في خلود الإرادة. وبهذا يكون الإسلام قد قدّم أسلوبا جديدا في تحطيم أسس الأوهام الجاهلية عن خلود الزمن (الدهر) من خلال إدراجه إياه كلحظة أو آن في أفعال الإرادة الإلهية. وليست هذه الإرادة في نهاية المطاف سوى النفي الخالد للدهر الخالد. وبهذا لم يعد الخلود قوة منطوية في الوجود نفسه أو في قواه الطبيعية والإنسانية، بل في الإرادة الإلهية المتجلية في التاريخ بهيئة ابتلاء للإنسان في أفعاله كما أنها غيب من غيوب الله، انطلاقا من "انه لا يسأل عما يفعل".

حددت هذه الرؤية مضمون الفكرة الإسلامية الأولى ومبادئها الكبرى القائلة، بان الإرادة هي مصدر الفعل، وأنها إرادة الأصلح والأفضل والأسمى[1]. وإذا كان الوجود في مختلف حيثياته بوصفه خلقا، هو التجلي الملموس لهذه الإرادة، فان نموذجها المعقول يقوم في استمرار الوحدانية ومثالها الإصلاحي. الأمر الذي نراه في جوهرية عناصر

١- وهي جوانب سوف تتكشف لاحقا في توتير الأعصاب الإسلامية حول قضايا القضاء والقدر والاستطاعة والكسب والجبر والاختيار وغيرها من المسائل المختلف عليها، أي كل ما كان يعبر من الناحية المجردة عن فاعلية الوحدانية القرآنية في العلم والعمل، وبالتالي في تفعيل جذور الإصلاح نفسه.

الرجوع والاستمرار في الفكرة القرآنية نفسها[1]. ونلاحظ ذلك أيضا في التشديد على طابعها الإسلامي، كما في الآية "قل إني هداني ربي إلى صراط مستقيم دينا قيما ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين"، و"من يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سّفه نفسه"، و"قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفا".
إن الرجوع إلى حقيقة الوحدانية ما هو إلا "الصراط المستقيم"، بوصفه الهداية الحقيقية للحق. إذ ليس الصراط المستقيم سوى الطريق الذي تشير علاماته إلى معاني الحق والحقيقة. وليست الهداية سوى عدم تسفيه النفس، وهو أسلوب السير في الصراط المستقيم. ومن ثم ليس الإتباع والاستقامة سوى المكونات المندرجة في معالم الإصلاح باعتباره هداية. وبالتالي ليست الهداية سوى هداية الأصلح المبنية على أساس رؤية الحق والحقيقة في أطوارها المتجددة. من هنا تشديد القرآن على الفكرة القائلة، بان اليهود والنصارى لن ترضى ما لم تتبع ملتهم، والرد عليها بالبديل الأكثر تساميا المستند إلى فكرة "قل إن هدى الله هو الهدى". ولا يتعارض ذلك مع ما في القرآن من توكيد دائم على انه لا تعارض بين ما يقوله القرآن وما في "الصحف الأولى"، وان ما في القرآن هو تصديق لما سبقه. وهي فكرة مبنية على أساس الإقرار بمرجعية الوحدانية المتسامية فقط، باعتبارها مصدر الخير المطلق. وظلت هذه الفكرة تتحكم بهواجس الإصلاح العميق في القرآن حتى آخر آياته. بما في ذلك في تلك التي تقول، "إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق. لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا. ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلونكم في ما أتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون". وهي الفكرة التي تعبر عن انكسار الوحدانية المتسامية في موشور الصراط المستقيم، بمعنى تجددها وإصلاحها. كما أنها فكرة أشار لها القرآن مرارا بعباراته المتعلقة بالعبرة من تجارب وتواريخ الأمم والشعوب والأقوام مثل اعتباره قصص الأوائل "عبرة لأولي الألباب"، أو تأمله لتجارب الشرائع السابقة مثل قوله "قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كانت عاقبة المكذبين".
وقد تضمنت الدعوة الإسلامية لمرجعية الحق على مبدأ إلغاء التقليد. وهو المبدأ الذي يتمثل من حيث الجوهر فكرة الإصلاح بحد ذاتها. فإدراك حقيقة الحق في الوحدانية كما هي يتطابق في التصور القرآني عن فكرة الصراط المستقيم. وهذه بدورها ليست

١- من الصعب حصر هذا الرجوع بمعايير ومعالم العقلانية العملية، لا سيما وأنها عادة ما تتعلق بميدان العلاقات السياسية والمصالح.

إلا الهداية المتجددة بوصفها رجوعا إلى المنابع الأولى عبر تأمل تجارب مختلف الأقوام والأمم في حياتهم وسننهم. بمعنى إعادة النظر النقدية بالمبادئ الكبرى للصراط المستقيم، ومن ثم بالمقومات الجوهرية للمثال الواجب وإعادة دمجها في وحدة العلم والعمل. وهو موقف يستلزم من وجهة نظر الإسلام "إصلاح النفس"، باعتبارها المقدمة الأولية والضرورية والفعلية للإصلاح الحق. ولم تكن وحدة العلم والعمل، بوصفها أسلوبا الصلاح النفس فعلا فرديا بل واجتماعيا أيضا. وذلك لان تمثل صراط الوحدانية المستقيم كان يتضمن في ذاته وحدة الرجوع للمصادر (الماضي) وامتحانه الدائم في الفعل الحاضر بوصفه إصلاحا. وبالتالي، فان كل العلائق الممكنة بين الإنسان والله كانت تتضمن في مبادئها وغاياتها أثرا اجتماعيا مباشرا. من هنا جوهرية الشريعة الجديدة وتجددها الدائم في الصراط المستقيم للوحدانية المتسامية. ومن هنا أيضا فكرة "الأمة الجديدة" بوصفها تجسيدا للشريعة الجديدة، أي للإصلاح الدائم بوصفه بديلا لما أفسدته الأمم السابقة من انحراف عن جادة الحق ومبادئه.

وفي هذا تكمن حكمة استبدال الأمم، بمعنى اندثار البعض وظهور البعض الآخر. ومن ثم ليس الانحراف عن الصراط المستقيم سوى الصيغة المجردة لاستمرار تقاليد الإصلاح والحق. من هنا عبارات القرآن مثل "تلك أمة خلت لها ما كسبت". وبالتالي ليس اندثارها سوى النتاج المباشر وغير المباشر لعمي بصيرتها عن إدراك حقيقة الحق. لهذا "إذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون". بينما لا أحد يعرف حقيقة المفسد من المصلح غير الله. ولا يعني ذلك سوى حكم الحقيقة (والتاريخ) وتحقيقهما في مبادئ المطلق الإسلامي، باعتباره مثالا جديدا وشريعة متممة واستقامة متجددة في الصراط الوحداني. من هنا مطالبة القرآن الدائمة بالا "يفسدوا في الأرض بعد إصلاحها"، وذلك لان الله لا يهلك "القرى بظلم وأهلها مصلحون".

وليس هذا الاندفاع الجديد للوحدانية في مبادئ الإسلام سوى استظهارها الفعلي المتجدد. من هنا مثال الأمة الحقيقي (المسلمة) وتجسيدها التاريخي في أمة العرب. ومن هنا أيضا الدعوة "لأمة الخير" من جهة، وإدانة الجاهلية العربية من جهة أخرى، كما في الآية الداعية لان يكونوا "أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر". وانتقاد صلف الجاهلية وتعنتها التقليدي، كما في الآية التي تقرر ردهم على مطالبة القرآن إياهم بان يتبعوا ما انزل من الله، "بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون". وهو موقف يعبر عن مساعي حثيثة وشاملة لتهشيم عادات الجاهلية وعباداتها، قيمها وأحكامها، أعرافها وتقاليدها. وإذا كان هذا الموقف في ظاهره يبدو استنطاقا للفكرة الوحدانية، فان تجسيده في سلوك "الصراط المستقيم"

كان يتضمن تعريض كل جزئيات الكينونة الجاهلية العربية على لهيب "الإصلاح الإلهي" و"حسابه العسير". وبهذا يكون قد وضع الإصلاح الفعلي ضمن معايير وقيم المطلق الإلهي، بوصفها الصيغة المجردة والمافوق تاريخية للإصلاح التاريخي الواقعي.
ليس المقصود بالمطلق الإلهي (الإسلامي) سوى الكلّ المتسامي في مجرى الإبداع الثقافي، والمرجعية الروحية التي يستمد الجميع منها شعاع الأمل وبريق الرؤية وقواعد المنطق وحجج الجدل ورموز التأمل وصور التفكر والرغبة في الامتثال له وتمثله. وتغلغلت هذه الحصيلة بصورة واعية وغير واعية في صرح البنية التاريخية للخلافة وكيانها الروحي.
فقد تمثل الإسلام في فكرته الإصلاحية حصيلة التاريخ الجاهلي. ومن ثم استطاع أن يذلل في ذاته التطور "الطبيعي" للجاهلية، ومن ثم قطع احتمالاته المتنوعة، ناقلا إياها من تيار الزمن إلى تاريخ "الصراط المستقيم". وهو سبب تحول الإسلام إلى بداية التاريخ العربي ووعيه الذاتي.
إن القطع الحاد الذي مارسه الإسلام على مجرى التطور "الطبيعي" كان الصيغة المناسبة لتدخل الفكرة الروحية في جسد التاريخ الهامد. وفي هذه العملية جرى صنع الكيان العربي الإسلامي، عبر نقل العرب من زمن ما قبل الدولة إلى تاريخ الدولة والمدنية. مما أدى إلى أن يكون التاريخ العربي الجديد حلقة في سلسلة "الصراط المستقيم". وقد حدد هذا بدوره صيرورة المرجعيات الجديدة للوحدة الجديدة (الأمة).
وبهذا يكون الإسلام قد صاغ في إصلاحيته الواعية وأسس لفكرة تمثل حقيقة الوحدانية لمعالم الصراط المستقيم، باعتبارها مرجعيات متسامية دون أن يحدها بقواعد صارمة. الأمر الذي بلور إمكانية نشوء مختلف البدائل ضمن ما يمكن دعوته ببدائل المطلق الإلهي.
ولعل مفارقة الظاهرة تقوم في أن هذا التنوع المحتمل هو النتيجة المنطقية لغياب المنطق، والنتيجة الملازمة لتلقائية الوحي، التي لم تكن بدورها فعلا سائبا بقدر ما كانت تعكس في ذاتها نظام الوحدانية. لقد تضمنت المنطق كنظام للإيمان والعمل، والغاية والوسيلة دون أن تحوله إلى نظام ثابت. وهي تلقائية كانت تحتوي بذاتها على عناصر الرسالة الإصلاحية بوصفها نظاما روحيا موجها للمساعي العملية. مما ساهم بدوره في إبداع نظام الوجود لاجتماعي وعرضه الدائم على محك المثال المطلق. ولا تتعارض هذه الظاهرة مع دراما الاحتمال في التاريخ. إذ ليست دراما التاريخ واحتمالاته المتنوعة سوى التمظهر الدائم للروح الثقافي بوصفه عقلا عمليا وعقلا نظريا ووجدانا معرفيا للأمة، وللجسد الثقافي بوصفه سلطة حكومية وشريعة فقهية وحركات سياسية للجماعة. وهي مكونات وضعها الإسلام فيما يمكن دعوته بالروح الوحداني في العقيدة،

والروح المتسامي في القيم، والروح الوحدوي في الأمة.

بهذا يكون الإسلام قد أعطى للماضي بعدا يتجاوز تجاربه العابرة عند الأفراد والجماعات، وللمستقبل بعدا يجذب نحو مرجعياته المتسامية حركات الإصلاح، بينما يبث في حركته المبدعة روح الإصلاح في جسد الأمة الناشئة معطيا لها هوية الجماعة. وبهذه الطريقة أعطى للقرآن والسنّة مرجعية الروح، وللأمة والجماعة مرجعية الجسد. وهي ثنائية لا تقل إشكالاتها التاريخية تعقيدا عن إشكالاتها المعرفية، وذلك بسبب تمحور نشاط القوى الاجتماعية بين أصول الدين الثابتة ومبادئ السياسة المتغيرة. ذلك يعني أن ميدان هذه الثنائية هو نفس ميدان الوجود التاريخي للأمم والحضارات، أي ميدان صراع المصالح والسلطة والعقائد والأيديولوجية.

فأصول الدين الكبرى تتصف بالثبات من حيث رمزيتها بالنسبة للوعي التاريخي، ومصدريتها بالنسبة للتأويل. بمعنى جوهريتها في العلم (المعرفة). أما مبادئ السياسة المتغيرة، فإنها متغيرة من حيث أثرها المباشر في الوجود التاريخي للدولة. بمعنى جوهريتها بالنسبة لكينونة الجماعة والأمة. من هنا تجليات الثنائية الإسلامية للروح والجسد في مرجعيات الدين والدنيا، التي استندت، شأن غيرها من المرجعيات، إلى مصادر الإسلام الأولى أو مرجعياته الأولى مثل مرجعية الله في القرآن (الدين) ومرجعية النبي في الدنيا (السياسة) وتحورهما اللاحق في أولوية القرآن والسنّة بالنسبة للاجتهاد، وتمظهرهما الثقافي في الإجماع والاجتهاد، بحيث احتل الإجماع موقع القرآن في اليقين، والاجتهاد موقع السنّة في العمل. ومنهما نشأت مرجعية العلم والعمل.

كانت هذه المرجعيات الثقافية نتاجا للاجتهاد التاريخي للمسلمين. فقد احتوى الإسلام على روح الإصلاح كما احتوى روح الإصلاح على مرجعياته الأولى، التي شكلت مقدمة ما يمكن دعوته بفلسفة الحدود الوحدانية والاعتدال. وفي هذا كانت تكمن الاحتمالات المتنوعة في الواحدية الثقافية للخلافة.

الفصل الثاني:المفارقة التاريخية لوعي الذات الإصلاحي الإسلامي

إن المفارقة التاريخية التي رافقت ظهور العالم الإسلامي الحديث تقوم في ولادته كبيرا. مما حدد بالضرورة عسر تربيته وصعوبة انقياده بما في ذلك لنفسه. وذلك لأن انهيار الإمبراطورية العثمانية (التركية) كان يعني أيضا انهيار روح العظمة الزائفة واستظهار عجزها الذاتي. لقد اثبت ذلك وكشف في الوقت نفسه، عن أنها لم تكن إمبراطورية بالمعنى الدقيق للكلمة، ولم تكن قادرة على أن تكون إسلامية، لان هويتها النهائية كانت تذوب منذ عهد بعيد في تركية عديمة المعالم. فقد كشفت عما وراء لباسها الإمبراطوري المزركش وهيئتها الانكشارية عن جسد عجوز. أما الحداد الجنائزي الذي أعدته الإمبراطوريات الأوربية المنتصرة فقد كان يكشف عن قوة وشكيمة وإصرار في التهام كل ما يمكن التهامه على انه غنيمة العصر، والثأر التاريخي الذي لازم مخيلة شعوب القارة الأوربية لقرون عديدة.

وقد فرض هذا الواقع معادلة جديدة كانت مقوماتها تامة الكمال في طريق الصراع الشرقي- الإسلامي والغربي- النصراني. أنها أحدثت ما كان ينبغي له أن يحدث مطبقة حذافير الفكرة القائلة بان ما أصابك لم يكن ليخطئك!! وكشفت في الوقت نفسه عن أن ما جرى هو نتاج لما استقر في أطراف الصراع. وبهذا المعنى كان الضغط الأوربي وإجباره الحضاري الجديد نعمة تاريخية أيضا بمضمونها الثقافي والسياسي، لأنه كشف عن أن العالم والتاريخ نار تحترق بمقدار وتنطفئ بمقدار.

غير أن للإجبار الحضاري معناه العميق بما في ذلك في وجوده كأسلوب مؤثر في صيرورة الحضارة ذاتها. ففي الإجبار يندثر الماضي وتتمظهر في ظل قواه المتصارعة الإمكانات

الجديدة في مختلف أشكالها على أنها بدائل "للانبعاث" الجديد. إلا أن هذا الاندثار هو الصيغة التاريخية التي يحددها توازن القوى وكيفية ظهورها. ذلك يعني بان الإجبار الحضاري هو في الوقت نفسه أسلوب وجود الحضارات وتعايشها وتصارعها، لأنه يتضمن في ذاته إمكانيات البدائل. وبالتالي، فانه يضع معيار الاستمرار "الموضوعي" في صراع الحضارات. وما عدا ذلك، فان لكل إجبار معناه الثقافي.

فعندما نقف على أرضية التاريخ الفعلية، فان الخطوات المتخذة لا يمكنها أن تتعدى قوة ذواتها الفاعلة. ذلك يعني، بان الإجبار الحضاري هو في الوقت نفسه الأسلوب المناسب للتعبير عن الطاقة الذاتية للصعود والهبوط. فهو يستمد مقوماته من مبادئ نشوئه الأولى. إذ ليس الصعود الحضاري سوى نمط تجلي الانفتاح المتزايد في بواطن المبادئ الكبرى. وينطبق هذا بالقدر ذاته على إمكانيات هبوطه. بصيغة أخرى، إن العمق الذاتي للثقافات الكبرى هو عمق مبادئها الأساسية، ومنطلقها الأول، وعلى كيفية انكسارها في ظل الصراعات الواقعية تتوقف أنماط "تهذيبها". إلا أن ذلك لا يعني بان التطور التاريخي للثقافات وأساليب وعيها تختبئ بصورة غائية في فعلها الأول. إن فرضية كهذه لا تفعل في الواقع إلا على تأمل ما جرى باعتباره قضاء وقدرا. ومن ثم تحول التاريخ إلى فعل ثابت، معطى مرة واحدة والى الأبد. أما في الواقع فان "جموده" يقوم في أسلوب رؤيته. فالتاريخ لا يعرف صعودا إلا في مقابل هبوط، ولا هبوط إلا في مقابل صعود. بل انه غالبا ما يعي ذاته ومظاهره الثقافية في مقولات الصراع والتحدي. وفي هذا الوعي يمكن افتراض فرضيات لا تحصى، ولكنه ملزم مع ذلك بالوقوف أمام حقيقة كمون الحاضر في الماضي، والماضي في مبادئه الأولى أو بؤرته الثقافية.

كان الإجبار الحضاري للغرب الأوربي في مواقفه تجاه الشرق وتأثيره عليه هو إجبار في مفاهيم وقيم الخضوع والسيطرة. انه أثر من آثار القوة وموازينها، وليس نتاجا للروح الإنساني في كينونته الفاعلة. فالأخيرة ليست كيانا ما قائما بحد ذاته، أو قوة مغتربة تمتلئ في الفعل التاريخي كما لو أنها تجل لقانونية الحكمة أو حكمة القانون (الطبيعي أو التاريخي)، بقدر ما أنها الروح المّنسق للوحدة. غير أن هذه الوحدة لا تعني التجانس المطلق أو الهدوء الوديع، وذلك لأنها لا تفترض في صيرورتها حد النهاية، بل هي قوة الفعل الحية للصراع أيضا. بعبارة أخرى، إن الكينونة الفاعلة للروح الإنساني لا تفترض بالضرورة مطابقة التاريخ الفعلي مع الواجب المثالي، بل تشير إلى ما في غياب التطابق هذا من "نقص في الكمال"، باعتباره الهوة الواقعية التي تقف أمامها على الدوام مساعي الثقافات الإنسانية.

فقد كان من الممكن النظر إلى انهيار العالم الإمبراطوري العثماني على انه نعمة أيضا،

وذلك لأنه ابرز إلى الوجود تعددا إسلاميا وقوميا جديدا، مما افترض في ذاته تكون وتعمق عناصر رجوع الأمور إلى نصابها الحق. انه استثار مشاعر الرجوع للمصادر الأولى. وبالتالي تثوير الروح الإصلاحي والراديكاليات الاجتماعية والسياسية والثقافية. فقد واجه كلاهما هذا الواقع الجديد بحماس خاص تضمن في ذاته كل التناقضات المميزة للواحدة الحية. فقد سلك العالم الإسلامي هنا سلوك البدوي الذي أجاب عن سؤال عما إذا كان يعاني من البرد، وهو عار في الفلاة، بعبارة: "أن نسبي يدفئني"!! وإذا كان هذا الرد يبدو ساذجا باعتبارات الجسد، فانه عميق باعتبارات الروح. فهو يكشف عن أن للجسد دفئه الباطن فيما وراء جلده العادي، أي كل ما يربطه بمشاعر الانتماء غير المرئية.

فقد كان هذا الباطن التاريخي لقوميات "الأمة الإسلامية" يكمن في شعورها العميق بإرثها الثقافي. مما كان يهدأ في ذهنية وسلوك الإصلاحيات الإسلامية والراديكاليات السياسية ورع الضمير المضطرب ويمده في الوقت نفسه بشعور الثقة المستند إلى الفكرة القائلة بان الحياة في حروبها دول، أي متغيرة ومتبدلة. وفيما لو أزلنا شاعرية هذه الصورة وتجريدها عن كل ما يبدو في لغة الأدب تعبيرا عن مأساوية المصير وبطولة المواقف، والنظر إليها في واقعها التاريخي، فان المعادلة الجديدة فيما بين الغرب والشرق كانت تتمحور في كينونة التحدي الجديد بين شروق الغرب الأوربي وغروب الشرق الإسلامي، أي كل ما كان يرافق عملية الإجبار الحضاري، التي اخذ "الغرب" يفرضها على "الشرق".

لقد كان لهذا الإجبار الحضاري مقدماته الدامية في التاريخ الأوربي. فهو يظهر كما لو انه إنكار ونفي وخيانة لتلك الأجنة الكبرى في روافده المدنية، أي في تكون ونمو عناصر النزعة الإنسانية في عصر النهضة، ومحاربة المركزية الكنسية والدوغمائية الدينية في عصر الإصلاح، والتثوير المعرفي ـ الثقافي لعصر التنوير، وتطور العلوم التجريبية ودورها في ترسيخ العقلانية والدنيوية وما إلى ذلك. إضافة إلى قيم الليبرالية والديمقراطية البرجوازية المنتصرة. أما في الواقع فانه لم تكن هناك خيانة ولا إنكار ولا نفي. لقد سار كل شيء على انه جزء من كلّية الصيرورة الرأسمالية وتراكمها النهم، أي الملازمة لمرحلة الانتقال من الطر الديني السياسي إلى الطور السياسي الاقتصادي في التطور التاريخي الأوربي. وقد كانت هذه العملية عميقة المحتوى وبعيدة الأثر بحيث نقلت الكيان الأوربي، رغم تجزئته المتفاقمة، إلى وحدة جديدة من خلال فرض أولويات مركزيته في وعيه الذاتي. وهو ما يفسر لحد ما غياب رؤية الغير وآثارهم فيه. لهذا أصبح من الممكن أن يفترض الأوربي

في تاريخه العلمي والفلسفي والأدبي تلقائية تطوره الذاتي. وهي نظرة واقعية للأنا الأوربية. إلا أن هذا الافتراض الصارم في تجاهله للغير يتضمن البقايا المقلوبة للهمّ الشرقي في الوعي التاريخي الأوربي ووجدانه. ومن الصعب توجيه اللوم إلى ظاهرة من هذا النوع، ما زال التطور الأصيل يستلزم بالضرورة النفي الدائم لمقدماته. فمن الصعب على الشجرة مثلا، أن تلتفت في نموها إلى بذرتها الأولى، ما زالت هي ذاتها تعطي في ثمارها البديل الكمي والنوعي لبذرتها الأولى. إضافة لذلك، ترتبط هذه القضية بتكامل وعي الذات. إذ حالما يحدث ذلك، فانه يؤدي بالضرورة إلى تعميق عملية الإبداع استنادا إلى قواها الخاصة. آنذاك تصبح المطالعة الخارجية جزءا من التراث الحضاري، أو جزءا من تعميق معرفة الذات ومحاولاتها الإحاطة بكل ما هو موجود. وبالتالي تساهم في أنسنة الرؤية رغم كل مثالب هذه العملية بالنسبة لأولئك الذين يصبحون موضوعا أو مادة للدراسة المتأملة. فالعقل المسلوب يمكن أن يتألم لهذه الظاهرة أو يتحسسها ومع ذلك فانه لا ينبغي أخذها على محمل الجد من وجهة نظر تعميق وعي الذات الثقافي. بل ينبغي أخذها على أنها معطيات وليست أحكاما وقيما. فهي في أفضل الأحوال مجرد فرضيات لا غير.

فقد جرى التطور الداخلي لأوربا من خلال الرجوع إلى المصادر اليونانية في الفكر، والرومانية في السياسة، والنصرانية الأولى في إيمانها الوجداني، مرورا بالوساطة العربية[1]. أما التطور الخارجي فقد ارتبط، فيما لو استعملنا عبارة القدماء، بقوى النفس الغضبية لخيالاتها المشرقية. "فالاكتشافات" الجغرافية لم تكن في احد

١- ليست الوساطة هنا شيئا ما عرضيا أو إضافيا، بقدر ما أنها شكلت في واقعيتها التاريخية جزءا مهما في وحدة العناصر المكونة لأسلوب وعي الذات الثقافي وأنماطه الكبرى. فقد كانت الوساطة العربية إحدى المقدمات الضرورية للانبعاث الأوربي. فالوعي الأوربي الفلسفي لم يع أهمية مصادره العقلانية والنقدية من خلال منظومات الفكر الفلسفي الأرسطي العربي (بمختلف تياراته) فحسب، بل وفي تحويلها إلى مصادره النظرية. وبغض النظر عن الجوانب المتناقضة لهذه القضية، إلا أن ما هو جدير بالاهتمام هنا هو الإشارة إلى أن أوربة الثقافة الهيلينية هو نتاج تفاعل النصرانية الكاثوليكية والرومانية، ونفيهما في عصر النهضة والإصلاح. الأمر الذي أدى إلى أن تتخذ الثقافة الهيلينية صيغة المرجعية المناسبة للانبعاث (الأوربي) ومن هنا تكون الوساطة العربية قد تحولت في الوقت نفسه إلى عامل استثارة ومواجهة، اضمحل لاحقا في عملية النهضة نفسها. وهي المقدمة التي لم تعد فرضية قابلة للجدل إلا في مقاييس الوعي الأوربي العادي. وإلا فإنها كانت على الدوام استنتاجا وتأكيدا للدراسات الأوربية الرصينة نفسها. فإذا كانت الثقافة الأوربية في صعودها مرتبطة وثيق الارتباط بالفلسفة العربية الإسلامية، بما في ذلك في اشد حالات الجدل الفكري للاكوينية ومعارضيها، فان اثر الأدب العربي لم يعد هو الآخر فرضية خاضعة للأخذ والرد. فمنذ آسين بلاثيوس لم تعد الكوميديا الإلهية سوى اثر قوي من مآثر الثقافة العربية الإسلامية، وينطبق هذا بالقدر ذاته على أشعار بترارك والغزل الفروسي. وإذا كان علم التاريخ المعاصر لا يدرجها في صلب مقدماته الواقعية الأولى، فلانه يعاني في آن واحد من ثقل "الخجل" التاريخي للابتعاد عن الحقيقة كما هي ومن ثقل القيود القومية في استحواذها على الوعي الاجتماعي، أي كل ما يلازم الرؤية القومية الضيقة. لاسيما وان التاريخ الأوربي في قرونه الثلاثة الأخيرة قد جرى ضمن مشروع وسيكولوجية الأنا القومية. مما أعطى للحقيقة بما في ذلك التاريخية لباسها الخاص. انه أفرغها من منطقيتها وموضوعيتها. وذلك بفعل صعوبة توظيفها في بنية الروح القومي ومطامحه السياسية والحضارية. وهي ظاهرة لها مثيلها أيضا في الثقافة العربية الإسلامية (القديمة والمعاصرة) عند أولئك الذين نفوا، على سبيل المثال، أن يكون علم البيان (العربي) قد تأثر بأرسطو والهيلينية، انطلاقا من انه عربي خالص، وكذلك من جانب أولئك الذين تناسوا مخاض الصدمة الأولى بالعالم الأوربي في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين.

جوانبها، سوى نتيجة تتبع حاستي الشم والنظر الأوربيتين لبريق الجواهر الشرقية وأريج عطوره وروائح توابله المغرية.
ولا يعني ذلك الانتقاص أو التقليل من شأن هذه "الاكتشافات". فقد كانت دون شك، "اكتشافات" للوعي الأوربي وتوسيعها لمداركه. بمعنى أنها وضعت جغرافية العالم لا في جغرافيته الواقعية، بل في تصوراتها البدائية. وهو ما نعثر عليه في ثبات الوهم القائم في تسميات عديدة كهنود أميركا وما شابه ذلك. ولكن إذا كانت هذه الاكتشافات تمتلك قيمتها في مدارج الوعي الأوربي، بما في ذلك في مركزية تصوراته" العالمية"، فلأنها استجابت لمساعي إبداعه الخاص. فقد جرى تحسسها وتلمسها وإدراكها في معترك البحث الدءوب. وهي الصفة الملازمة لكل إبداع حي، تماما بالقدر الذي عادة ما تؤدي به في البداية إلى إطفاء ورع التواضع المعرفي. وبما أن الأخير كان على الدوام من هواجس الفكر الكبير، فان الاندفاع المتحمس ل"للاكتشافات" الجغرافية، لم يكن حبا للمعرفة ولا توسيعا للمدارك. انه لم يكن "تقليدا" لروح الإغريق القدماء، بقدر ما كان استجابة لسطوة الأوربية الرومانية، أو المادية الشرهة. مما عمق في آن واحد نفسية النفس وشهوة نوازعها المادية. ومن الممكن رؤية هذه الحصيلة ليس في أدب السياسة الأوربية منذ مكيافيللي، بل وفي أدبها الشعري والروائي أيضا.
أدت هذه العملية في مجراها وفي حصيلتها الأولى إلى صنع الأسطورة المثيرة عن "الشرق". مما ولد إلى جانب تهويل هالتها الظاهرة إغراء كوامن السطوة والاغتصاب واستثارة لعاب السرقة ومشاعر الارتياب تجاه من يقف بالضد منها. مما أثقل النفس الأوربية بخطاياها. واثأر فيها روح الغزو والاستيلاء. وذلك لان "اكتشافات" الوعي الأوربي الجديد للشرق استثارت فيه روح المغامرة، وتثلم معارفه الشخصية القديمة. لكنها أرست في نفس الوقت الأساس الموضوعي للاحتكاك السياسي الحضاري الجديد، الذي دفعه تطور البرجوازيات الأوربية إلى نهايته المنطقية: التوسع العسكري والنهب الاقتصادي!! وهي ظاهرة متميزة وفريدة في التاريخ العالمي سواء من حيث فعلها وغاياتها وآليتها ونتائجها.
فقد كان التاريخ العالمي في مساره العام، احتكاما أمام محرابه الذهبي. وبالتالي فلا معنى هنا لاتهام "الآخر" وتبرير النفس في أفعالهما التاريخية. فالأخيرة هي ليست معمدانا للروح الأخلاقي، بل وشمعدانا للصوص! أو على الأقل، إنهما اختلطا على الدوام بإنتاجهما نماذج الوحدة المتناقضة باعتبارها صيرورة للحضارات ومدنياتها. وبهذا المعنى كان التوسع العسكري والنهب الاقتصادي الأوربي، اللذان رافقا صيرورة البرجوازية هو نتاج طبيعي لغياب التكافؤ الاجتماعي والثقافي والعلمي في إحدى مراحل

التطور التاريخي العالمي. مما أدى بالضرورة إلى أن لا تتحدد أفعاله بغاياته، ولا آليتها بنتائجها. وإذا كان هذا اللاتطابق هو بمعنى ما إحدى القوى المحركة للتطور التاريخي، فانه شكل أيضا معيارا نموذجيا أو مؤشرا متميزا في إدراك خصوصية الثقافات الكبرى.

فالغايات الكامنة في النزوع البرجوازي للأمم الأوربية لم تكن واضحة المعالم. فهي لم ترتبط بغايات متسامية. فمظهرها المباشر الذي يوحي بالعقلانية المفرطة، ما هو في الواقع سوى اثر معكوس للمادية المبتذلة وأوهامها. ولهذا كان بإمكانها أن تستعمل كل الذخيرة الهائلة للخيال الكاثوليكي والبروتستانتي من اجل البرهنة على أن ما تقوم به، بما في ذلك خارج نطاق وجودها "الطبيعي"، على انه استمرارية لمعجزة المسيح. فهي أيضا تبعث ما في قبور الموتى من كنوز وتشفي الذات من أمراضها. أنها تفترض في آلية فعلها أهدافا لا تتطابق مع غاياتها الفعلية. وعندما أعطى هيغل في وقت لاحق لهذا المسار من خلال تأمله إياه صفة العالمية، فانه يكون قد اقترب من حقيقة الذات. ولكنه حالما يجعله مسارا للعقل فانه يكون قد أبعده عن متاهات الادلجة الهمجية. ففي الحالة الأولى كان سبره لغور الماضي اقتحاما للمستقبل، أما في الحالة الثانية فانه يكون قد افترض عقلا لما لا عقل له. ولهذا كان مضطرا على مداعبة جنونه الذاتي بخياله، أي الرؤية المقلوبة، والاستعلاء الرزين المظهر والخاوي المعنى، والتأمل المفرط فيما لا قيمة له.

إن هذا الانقلاب المعنوي للرؤية العقلانية عن التاريخ ومحاولة حشره فيما ترتضيه مشاعر الجرمانية المتحذلقة، كان الصيغة المناسبة للمعاناة الألمانية الباحثة عن معقولية للامعقول في واقعها آنذاك، أي للعقلانية المغلقة في قوميتها الناقصة عن الكمال. أما عقلانية المسار الواقعي لفعل التاريخ الأوربي فقد كانت متضاربة المنازع والمحتوى. مما أعطى لمظهرها همجيته المناسبة. وذلك لأنها أطفأت في ذاتها ورع القيم المتسامية. أنها أعطت للفعل قيمة الإرادة. وربطت الأخيرة بالقوة (المادية). ولهذا كانت نتائجها مطابقة لآليتها. بمعنى إنتاج الهمجية الجديدة كإحدى الصيغ الأكثر حضارة للكينونة الأوربية الحديثة. فهي همجية تختلف عن تنقلات العالم القديم وهجرات الجراد، كتلك التي مثلتها القبائل الجرمانية في أوربا والمغول في آسيا. غير انه في كلتا الحالتين، جرى تعمق الخمول التدريجي لقواهم "البهيمية" من خلال اندماجهم الشامل في امتحان الثقافة والتمدن. فهي العملية التي حورت غريزة الاجتياح الجماعي (القطيعي) صوب سهول العمران ودروبه. مما الزم الروح بواعثها في البحث عن مصادر الجمال فيما وراء القوة الجسدية. ونعثر على هذه

النتيجة في تنّصر القبائل الجرمانية واندماجها في هياكل "دولها المقدسة"، وأسلمة المغول واندماجهم في صروح الإمبراطوريات الهندية ـ الأسيوية. وكلاهما اندثرا وذابا في سيلان الثقافة القديمة. وقد كانت تلك نتيجة طبيعية، بفعل افتقادهما إلى مبادئ موجهة كبرى. ولهذا كانوا ملزمين في استمدادها من نماذج الثقافة "المقهورة".
أما الاكتساح الأوربي الحديث، فانه كان في جوهره انقطاعا ونفيا كبيرا لما سبق، لأنه لم يستند إلى غريزة "الخروج" الهمجية، بل إلى كبحها الذاتي. وذلك لأنها استندت أساسا إلى تثوير وعيها الذاتي، أو أنها العملية التي ألهمتها مهمة الرجوع الدائم للنفس من خلال نفيه المستمر كأسلوب يقيني في معرفة الذات. وبما أن هذه الأخيرة قد جرت من خلال تهشم وحدة الكنيسة ودعامتها العقائدية، فقد أدى ذلك بالضرورة إلى إحلال بدائل الأوربية القومية اللادينية. مما أعطى لتطورها نزوعه القومي الدنيوي (العلماني) البرجوازي. ومن ثم حدد بدوره أيضا نزوعها الخارجي نحو السطوة والاستغلال والسرقة.
فالسيطرة "المدنية" الجديدة لم تعد استعمارا بالطريقة الإغريقية ولا بالطريقة الرومانية ولا بالطريقة العربية. الإسلامية[1]. لقد كان غزوا اقرب إلى الهمجية المحصنة بوعيها الذاتي الضيق. وذلك لان حوافزها وأفعالها كانت محددة بآلية الأخذ والاغتصاب والسرقة والنهب. فهي لم تعرف العطاء ولا البذل الروحي. ولهذا لم تشرك في فلك إبداعها "الغرباء" لأنها لم تنوي ذلك، ولم تلهب هواجسها وحدانية الفكر ولا توحيدية القناعة، ولا شعور الواحدية الإنسانية. ولهذا لم يكن "استعمارها" سوى تخريب المكان وتوسيع زمان الصحراء الثقافية للآخرين. وبهذا المعنى لم تختلف الصيرورة الأوربية الجديدة في الكثير من مظاهرها، عما هو

١- يختلف الاستعمار العربي الإسلامي عن غيره في كونه فعلا تاريخيا تضمن في ذاته معنى العمران الروحي الدولتي. حقيقة أن هذه الإمكانية لم تكن واضحة للعيان آنذاك حتى بالنسبة لأولئك الذين قادوا ونفذوا عملية الغزو. بمعنى أنها كانت تنطوي فيما وراء الإرادة الإسلامية في استخلافها للنبي. فقد مثل الأخير في إرادته قوانين المطلق التاريخي. ولهذا افرغ فعله من إرادته الأنانية، أي أن فعله كان يتطابق في حوافزه وغاياته مع الروح الإسلامي في وحدانيته. وهي الحوافز والغايات التي ظلت تحرك العرب المسلمين في غزوهم. فالأخير هو السيطرة والاحتلال. لكن للغزو معنى في جاهليته تستحله قواعد المعارك والأخلاق. وبهذا كان الغزو الإسلامي يمتلك شرعيته بما في ذلك في نفوس معتنقيه لا على انه ثأر أو انتقام أو سلب لقوى ما أخرى، بقدر ما انه تحول من محتوى السرقة الخاطفة إلى مصاف "السرقة التاريخية"، التي تضع الجميع أمام مهمة اقتسامها بالحق. فقد نقل الإسلام سرقة الغير وسلبه إلى عالم الوحدانية وقيودها. ومن ثم أعطى لها مبرر الشرعية الأخلاقية من خلال إدراجها في قواعد الحقوق المدنية الإسلامية، أي حقوق المسلم والأمة. مما افرغ السيطرة من محتواها القبلي والقومي والعرقي. ولهذا كان الغزو العربي الأول غزوا إسلاميا. ومن ثم يتطابق مع ما اصطلح عليه المؤرخون المسلمون عبارة "الفتح الإسلامي"، أي أن الله "فتح" على أيديهم البلدان لأنها ملك له. إن هذه الخلفية الروحية الأخلاقية القانونية أفرغت الغزو من محتواه التقليدي باعتباره سيطرة تختزل في ذاتها مدارج البداوة في قطعها لأشواط المدنية، أو هجرة المجاعة للثراء، ولا حتى المؤازرة الملازمة لآلية الدولة الآخذة في النمو والتوسع. فقد كانت هذه العناصر موجودة كروائح وراء الغنيمة، وكاستمرارية موضوعية لتكون الدولة (العربية الإسلامية). إلا أن صيرورتها العمرانية كانت منطوية في هيكلية الخلافة، مما أعطى لأفعالها معنى مندرجا في صلب الوحدانية المتشخصة في الخلافة وبعديها الروحي والقانوني.

مميز للتاريخ البشري المنصرم في حضاراته ككل. بمعنى استعمال القوة الداخلية وامتدادها الخارجي في شكل غزو واحتلال. إلا أن ما يميز هذه العملية الجديدة هو محوريتها المركزية في السيطرة، أي محاولة صنع العالم وصهره من جديد على مثالها.

وقد كان لهذه العملية منطقها الخاص في الثقافة الأوربية وواقع تطورها البرجوازي. أنها استندت إلى ما استقر فيها من نماذج عليا، وذلك من خلال نفيها في مجرى التطور الاجتماعي والاقتصادي والفكري والروحي والعملي التجريبي. بحيث استطاعت أن تستعيد في مجرى تطورها وحدة صراعاتها الأولى، أو نماذج وحدتها وتجزئتها. وبهذا المعنى كانت تتمثل مساعي الرأسمال في عالميته، وحب السيطرة في قوميتها. أو أنها ذاتها الصيغة الجديدة لوحدة وصراع عالمية الكاثوليكية وقومية البروتستانتية. غير أن ذلك لا يستلزم القول بتطابق هذه الصيغ من حيث فاعليتها التاريخية. أنها تشير إلى ما في نماذجها " المتسامية" عما هو قائم فعلا في صيرورة الوعي الأوربي المعاصر ووحدة انتمائه وصراعاته فيها. فقد كانت البروتستانتية، أو بصورة أدق نماذج الإصلاح الديني في واقعيتها شكلا من أشكال الوعي القومي ونزوعه نحو التحرر من عالمية الكاثوليكية أو سيطرتها الكهنوتية الشاملة. مما أدى بالضرورة إلى بزوغ الورع القومي على انه نموذج حي لاستعادة الانبعاث المسيحي. حيث جرى فيه البحث عن الخلاص الحق من الشرعية المزيفة التي حاكت الكنيسة الموحدة في غضون قرون عديدة، ثوبه الميلادي وكفنه الجنائزي. وهو ما يفسر لحد ما سرّ المواجهة التي خاضت أوربا بها صراعها ضد الشرق باسم المسيح. لقد استمدت من حوافز الكاثوليكية العالمية نزوعها الوحدوي الملكي (الإمبراطوري). إلا أن تجسيدها السلطوي كان لا بد وأن يجري من خلال تنافس قومياتها الآخذ في النفور والفرقة. فقد كانت النزعة العالمية تشكل الخلفية الموضوعية لوجود الأمم الأوربية وصراعها. أما القومية الصاعدة فقد كانت الأسلوب المناسب لفعل هذه النزعة العالمية وعملها. وساهم كل ذلك في تشكيل الخلفية المتصارعة والمتناقضة في الوقت نفسه "لأرواح" الأمم الأوربية و"ذهنياتها". وبالتالي خلفية وأسلوب مواقفها وأحكامها وتقييمها للحضارات الأخرى وثقافتها القديمة والمعاصرة. وبما انه لكل تعميم مثالبه الخاصة، لهذا تجدر الإشارة هنا إلى نسبية الحكم المتعلق بالتشابه والتجانس الكاملين في آراء الأوربيين ومواقفهم وأحكامهم للثقافات الأخرى. إذ كشف تاريخ الوعي الأوربي ومدارسه وما يزال، عن تعارض وتضاد يصل أحيانا حد القطيعة فيما بين اتجاهاته بصدد تقييم ثقافته نفسها وثقافات الآخرين. غير أن هذه العملية ما زالت في تناقض لم يحسم نهائيا بعد لصالح التعددية الثقافية. فقد أثار

القرن التاسع عشر مسألة ما إذا كان "الغرب" مدينا في ثقافته الفلسفية الإغريقية "للشرق" أم لا. لكنه حسم الإجابة لاحقا لصالح "الغرب الأوربي". وهي إجابة عميقة المحتوى ودقيقة من حيث مكوناتها وفاعليتها الواقعية. ولكنها عوضا عن أن تثبت دعائم التعددية الثقافية، انهمكت في نسج خيالها الثقيل عن عالميتها. ولم تكن هذه الضحية المأسوية للعقل والضمير معزولة عن مكونات الوعي السياسي الأوربية وروح الميكيافلية العميقة فيه. الأمر الذي ساهم ويساهم في رفع عناصر القوة والتفوق والسيطرة إلى مصاف المطلق السياسي والفضيلة العملية.

وقد كانت النتيجة النهائية لهذا الواقع تقوم في صهر الوعي الثقافي الذاتي في بوتقة الانتصارات العسكرية والتكنولوجية وتطويعها النظري والعملي في المواقف. فقد كانت تلك الانتصارات التجسيد المتعاظم والآلي للروح الثقافي. مما أغرى آلية التفكير، بفعل استقامة الميكانيك والآلة، إلى جعل القوة المادية أسلوب وبرهان القوة الروحية والحق. وإذا كانت هذه العملية المتناقضة قد أسهمت في تعميق عناصر العقلانية والموضوعية في الفكر وحريته، فأنها أدت أيضا إلى تثلم وحدة الحقيقة والأخلاق. إذ أخذت تنهمك في تأمل ذاتها ووعي جهودها على انه النموذج الوحيد الموجود. وفي سلوكها هذا كانت اقرب إلى حالة اختزال العقلانية الديكارتية إلى ديكارتية ثقافية متأوربة. وبما أن المادة الموضوعية لتفكيرها هو وجودها الذاتي، من هنا رفعه إلى مصاف الوجود الحق والمعيار النهائي للمكتشفات القديمة والمعاصرة.

وكمنت في هذه العملية المتجذرة للثقافة الأوربية وعي خصوصيتها الفريدة. وهو انجاز عميق المحتوى، بما في ذلك في إنسانيته. لكنه يبدأ بالفساد حالما يحاول تخطي ذاته، أي حالما يحاول فرض مقاييسه الثقافية على أنها نماذج عالمية مطلقة. ومن الممكن ملاحظة ذلك في فرضياته التاريخية العديدة، التي جعل منها منطقا شاملا. بحيث لم يعد تاريخ الأمم الأخرى أكثر من أشياء متبعّضة وعينات جزئية في سلسلة البراهين "العقلانية" على ما في الثقافة الأوربية من شمولية في أحكامها. بينما كان اغلب هذه الفرضيات وأحكامها أوهاما رصينة. لكنها استطاعت في هذه الأوهام أن تصنع وشائج الوعي الراديكالي وعناصر رؤيته للكلّ الإنساني من خلال التركيز على ما في عينات الثقافات والحضارات السابقة من صور "الأنا القديمة" و"الطفولية" للوجود الإنساني.

نعثر في هذا الترّفع والاستعلاء عن قوة ضاغطة نحو إدراك حفريات الوجود الإنساني. واشترك في مهمة تأطيرها الفكري مختلف التيارات التي اتسمت لحد ما بالنزعة الإنسانية. لكنه اشتراك ثقافي الصورة والمضمون. بمعنى امتلاكه خصوصية التعامل مع وجوده الذاتي في التاريخ. أما بالنسبة للثقافة الأوربية فقد كان من الصعب عليها

في بادئ الأمر أن تقرن رؤيتها للغير بمعايير الشمول الإنساني[1]. لهذا كانت مضطرة أيضا إلى أن تزاول رؤيتها "العالمية" تجاه معاييرها، وأن تعطي للأخيرة صفة العالمية. وبالتالي مزاولة وهم التدجين الثقافي. بينما لا تفعل هذه الجهود في نهاية المطاف إلا على اجترار بديهيات الثقافة لا إبداعها الحر. وذلك لان تأسيس المواقف والأحكام يجري خارج كينونتها التلقائية. بمعنى نقلها إلى واقع آخر لم يتحسس معاناة الفعل التاريخي (للقيم والمواقف). وهو أسلوب يمتلك معناه وجذوره الموضوعية في الشرطية الثقافية للمقارنة وانعكاسها المعرفي.

فقد كانت بديهيات الثقافة الأوربية تكمن في إبداعها الحر. مما حدد بدوره طبيعة العلاقة بينهما باعتبارها علاقة الأنا بذاتها. أما الصعوبة التي يمكن أن تولدها ضرورة تحديد العلاقة فيما بين البديهية في الثقافة والإبداع الحر، فأنها تزول حالما يجري النظر إليها في إطار الاستمرار والانقطاع التاريخيين، أي في عملية النفي الدائم للذات. ففي هذه الأخيرة (عملية نفي الذات) تتمركز الثوابت المتغيرة للانتماء الثقافي، والتي يشكل كل من الروح الإغريقي- الرومي والنصراني، والعلمي- التجريبي قواها التاريخية الكبرى، أي كل ما أسهم في صنع وعي الانتماء الأوربي للنفس. وبالتالي إدراك الأنا الأوربية كقوة قائمة بحد ذاتها.

فقد كان هذا الانتماء جليا في التاريخ الأوربي منذ مراحل زمنية مبكرة. واستند هذا الانتماء إلى روابط فعلية ومؤثرة في صيرورة الوعي الثقافي الأوربي. حقيقة، إن الإشكالية الوحيدة هنا هي "بديهة" الانتماء الإغريقي لأوربا. فقد كان هذا الانتماء نتاجا للاستئثار الذاتي الأوربي. إذ ليس للوجود التاريخي والثقافي الإغريقي صلة جوهرية بالنزعة الأوربية المعاصرة. فالأخيرة تبلورت تاريخيا ونفسيا وثقافيا كوحدة

١- تجدر الإشارة هنا إلى انه لم يجر بعد بلوغ هذه الدرجة من قبل أي من الثقافات القائمة. ولعل الاستثناء الوحيد في التاريخ ككل هو ما حاولت تقديمه تجارب الاشتراكية السوفيتية ونماذجها المتعددة في أوربا (وآسيا). بمعنى تقديم صيغ جديدة للشمولية الإنسانية في تعاملها مع النفس والغير. إلا أنها لم توفق بفعل انهيارها السياسي وانحلال نماذجها العملية. فقد كانت في حوافزها وغاياتها البديل الأوربي الأعمق لأوربا. وليس مصادفة أن تتخذ في جغرافيتها ومضمونها صيغة "أوربا الشرقية" في مقابل "أوربا الغربية". لقد أفلحت في محاولتها استثارة قيمة الشرقي في الأوربي. حقيقة أن هذه المعادلة لها إشكالاتها في الثقافة الأوربية ووعيها السياسي. إلا أن ما هو جوهري في الحالة المعنية واقعية البديل العملي والحضاري للمركزية الأوربية، والتي يفترضها منطق التطور الاجتماعي. ولا يغير من ذلك شيئا سقوط التجارب الاشتراكية الأوربية. فهي تقدم في أسباب انهيارها أيضا، قيمة البديل الحقيقي للشمولية الإنسانية. وذلك لان التجارب السوفيتية الاشتراكية في موقفها الثقافي كانت تعاني من افتقار كبير للكلية الإنسانية. فقد أغرقت نفسها في شمولية السياسة والأيديولوجيا، مما افزع كلها الثقافي من محتواه الفاعل، باعتباره بديلا ثقافيا. مما اثر بدوره على تضييق الروح الديمقراطي والاجتماعي فيها. فهي لم تنف الغرب من خلال دفاعها عن البدائل الإنسانية المتعددة، بل من خلال رفع شأنها الشخصي المؤدلج إلى مصاف المطلق، واعتباره النظام الوحيد الحق وما عداه ظل وضلال زائل. بمعنى أنها سارت في مسار المعارضة السلبية للضيق الأوربي الغربي. وعوضا عن المركزية الأوربية المتحزبة قدمت توتاليتارية متحزبة.

ان الشمولية الإنسانية هي النتاج المحتمل والملازم بالضرورة لتجاوز المرحلة السياسية الاقتصادية في تطور الأمم إلى المرحلة الاقتصادية الحقوقية. ولا يمكن بلوغها الفعلي إلا على النطاق العالمي بهيئة وحدات مركزية ثقافي كبرى.

متفاعلة للعناصر الرومية ـ النصرانية. والإغريق القدماء لم ينهمكوا في إنشاء وحدة أوربية على مثالهم ونموذجهم. بل انهمكوا في تهذيبهم الذاتي المتوافق مع قوانين الفكر والجمال الإغريقين (الشرق أوسطي)، بينما افلح الروم في التوحيد الأوربي والبحر المتوسطي. إنهم حاولوا صنع وحدة ثقافية عالمية. ووجد ذلك انكساره الخاص في ظاهرة تغلغل النصرانية الشرقية. أما تمركزها اللاحق في "الغرب" فقد أدى إلى صيرورة النزعة الأوربية المتسامية باعتبارها وحدة ثقافية مستقلة، ظهرت ملامحها الأولية الكبرى في الحروب الصليبية ضد العالم الإسلامي، وآخرها في خروجها الحديث عن عزلتها الذاتية. لهذا فان خروج أوربا من "غربتها" الخاصة قد وضعها بالضرورة أمام الشرق. ومن ثم لم يكن بإمكانها أن ترى آنذاك شيئا سواه، مما عمّق وأثار أنانيتها (من الأنا) "الغربية".

وقد كان لهذه العملية آثارها المزدوجة في تعميق شدة الخلاف والمقارنة. بمعنى إفساد الرؤية وشحذ قوتها النقدية. وليس المقصود بإفساد الرؤية التاريخية هنا سوى انبهارها المفاجئ بظواهر العالم الشرقي. فالنفس المنغلقة والمتطورة ثقافيا في ذاتها لا يمكنها أن ترى بغير مقاييسها المعتادة. من هنا كان لا بد للانطباعات الأولى أن تتسم بطابع شرطي من حيث الشكل والمحتوى. وذلك لان اصطدام الغرب الأوربي بالشرق لم يكن بالإمكان إدراكه بصيغ غير صيغ الانبهار والتعجب، والاستخفاف والاستنكار، والرفض الكلي أو التقبل الوجداني. وبالتالي لم يكن بالإمكان آنذاك بناءه على أسس غير أسس رد الفعل النفسي والوجداني. من هنا تناقض نتائج هذه الحالة. ففي الوقت الذي افسد على الرؤية التاريخية مصادر ورموز استيعابها الواقعي للشرق، فانه استثار في الانطباعات الشرطية مزاج الروح النقدي، وخيال التجول في دنيا العجائب. وقد كان هذا نوعا من إغراء الذات بالذات. لكنه كان في الوقت نفسه شكلا من أشكال الاكتشاف. لأنه كان من حيث محاكاته الثقافية بالنسبة للوعي الأوربي شبيها "باكتشاف" أميركا. أما في واقعيته فقد أثر في صيرورة الوحدة والخلاف بين الشرق والغرب. انه ساهم في تكوين الملامح الأولية للرؤية المتبادلة. وبغض النظر عن التقاليد العريقة لهذه الملامح، إلا أنها أفرغت رؤية الآخر من محتواها المتفرس بفعل الانعزال النسبي للحضارات القديمة، وبفعل بناء روحها الثقافي على أسس ومبادئ القومية. فهو لم يعط لها، حتى في حالات الغزو، بعدا اكبر من مجرد شعور السيطرة والخضوع. وهي صفة لم يخلو منها عالم الشرق والغرب على السواء في مواجهتهما الحديثة. وبهذا المعنى كانت الوحدة أيضا الوجه الآخر لرؤية الأبعاد التاريخية في الأنا والآخر. إلا أنها وحدة لها حساسيتها الجديدة، وذلك بفعل دفعها للخلافات إلى مداها الأقصى. وذلك لأنها أبرزت محورية التباين في

صيغ الخلافات المدركة لذاتها، والمتمركزة أيضا في منظومات القيم والمفاهيم والأفعال الاستعلائية، كما هو جلي في كيفية ونوعية النوازع التي لازمت نظريات وأفعال المركزية الأوربية. ولم يكن لهذه الصفات وجود فاعل في الحضارات القديمة.
فقد كانت الحضارات القديمة محورية ثقافية أو دينية عالمية. أنها لم تكن قارية جغرافية. أما الخلاف الجديد فقد جرى إدراكه على أساس دمج مكونات تفتقد للتجانس فيما بينها، بالشكل الذي أعطى لها صفة النقيض المستعلي على ما هو حوله، أي وحدة الجغرافي القومي الثقافي. وان هذه الوحدة المتشكلة تاريخيا في غضون فترة طويلة قد بلغت ذروتها في القارة الأوربية "مركزيتها" الأيديولوجية. ومن الممكن أن نعثر على مثالها الأول في وحدة الثقافة الرومانية النصرانية. فقد كان لهذه الوحدة أثرها في إبداع مكونات الانتماء المشترك للشعوب الأوربية. إضافة لذلك أنها صنعت المزاج المشترك في تصورات وأحكام ورموز الشعوب الأوربية نفسها، أي أنها شكلت، بفعل عضوية اندماجها في الأنا الأوربية الحديثة إحدى مقدمات تعارض الشرق والغرب.
إن مشاعر الخلاف هذه لم تكن نتاجا لاستحواذ المركزية الأوربية على عقول الأوربيين فقط، بل وتمتلك مقدماتها وبواعثها في الشرق أيضا. حقيقة انه لم تجر مواجهة المركزية الأوربية بمركزية شرقية (آسيوية)، لأنها لم تمتلك مقدماتها المندمجة في كلّ آسيوي كما هو الحال بالنسبة لأوربا. ومع ذلك كانت "الشرقية" في اتجاهاتها المختلفة هي الإطار والتيار الذي بلورته لغة الأوربيات الصاعدة. وعندما تغنى ردوارد كيبلنغ في أنشودته الشهيرة عن أن الشرق هو الشرق والغرب هو الغرب وسوف لن يلتقيا، فانه كان يعبر في حدسه الشاعري عن افتراق المصير أكثر مما يعبر عن وحدة الضمير الكامنة في صيرورة الحداثة الجديدة للشعوب والأمم. لقد قال هو كلمة حق أريد بها باطل!! وانشد وتغنى بما لا معنى للتغني به. ولكنه عبرّ عن وهم العصر الكبير في فاعليته الكبيرة.
فعندما افترض الغرب الأوربي في وجوده ومثله قيما مطلقة للكلّ الإنساني، فانه لم يفهم الآخرين بمعاييرهم، بل بمعايير وعيه الثقافي الذاتي. ولهذا بدا الشرق في نظره غريبا ومتشائما، لا معقولا وشاذا، لأنه تحسس فيه منذ اللحظات الأولى طاقة المعارضة الخفية كقوة كامنة. فقد كان الغرب اقرب إلى إدراك حقيقة الشرق في أصالته. ولكنه كان من الصعب عليه أن يتقبلها كما هي. وهو أمر طبيعي. وينطبق هذا بالقدر ذاته على كوامن التحدي الشرقي. فقد كان للتحدي الشرقي ذراته الكامنة، ولكنها لم تع نفسها كذرات في مواجهة وتحد شامل. أنها لم تتشبع بروح المركزية الذاتية. وهي صفة كان من الصعب تبلورها آنذاك بفعل روح العالمية الثقافية أو الدينية السائدة فيه (الشرق)،

إضافة إلى تنوعه الجوهري وبقائه ضمن إطار ومقومات المرحلة الدينية السياسية في الوجود التاريخي. لهذا كانت مواجهته للغرب الأوربي تفتقد إلى دقة السلاح وسلاح الدقة. لكنه اخذ يدرك ذاته في هذه المواجهة كقوى دينية وقومية وسياسية. مما أدى إلى تجمع الذرات المتناثرة في الوعي "الشرقي" آنذاك في تركيبات جديدة متنوعة ومختلفة أيضا. بمعنى أن الشرق اخذ يكتشف في هذه المواجهة ليس الآخر فحسب بل وذاته الجديدة، التي أنتجها عالم المواجهة والصراع والتحدي، أكثر مما كان ذلك مرتبطا بتطوره التلقائي.

فقد اضطر الشرق منذ اللحظات الأولى للصراع إلى أن يواجه غزوا "متمدنا"، والى أن يدرك منذ الوهلة الأولى روح الفضيحة القائمة فيه باعتباره شكلا يتعارض مع أسس مدنيته نفسها. وهو السر القائم وراء تشوه الغزو الأوربي في آرائه، وإشكالاته في غاياته. لقد كشفت المدنية الأوربية وتطور وعيها الذاتي في صراعها المرير من اجل الحرية والتقدم والإخاء والمساواة والديمقراطية والحق عن زيف وأنانية ظاهرية وباطنية، إضافة إلى مادية نفعية مبتذلة ولاعقلانية متغطرسة في الوقت نفسه في تعاملها مع الآخرين. فقد كانت حريتها إذلالا، وعدالتها ظلما، ومساواتها جورا، وتمدنها همجية، وديمقراطيتها استبدادا، واستقلالها عبودية. بصيغة أخرى، أنها كشفت عن أن نموذجها المتمدن هو أنانية قومية ضيقة. وبما أن هذه الصفة كانت مشتركة بين شعوب القارة كلها، فإنها ضاعفت من مركزيتها الغربية في مواجهة الشرق بالصيغة التي جعلته يبحث في ذاته عما يمكنه أن يكون بديلا لهذا الهجوم الشامل. وحصل هذا البديل على إدراك وانعكاسات نظرية وعملية متعددة. أما في عالم الإسلام فقد اتخذ صيغته الأولى بظهور مفهوم "الشرق المسلم" الذي عكس في تطور مضامينه طبيعة التحولات التي جرت في كل من العالم الأوربي والعالم الإسلامي.

فإذا كان الوعي الأوربي قد تقاسم بدرجات مختلفة منذ القرن السادس عشر الاهتمام بالشرق لاعتبارات دينية فكرية وسياسية اقتصادية، فان إحدى نتائج وإفراز هذا الاهتمام تقوم في تراكم التصورات الموضوعية عن العالم الإسلامي. ونعثر على هذه النتيجة بصورة مباشر في ظهور شخصيات علمية عديدة. بينما تتداخل في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تيارات الثقافة الغربية والاستشراقية، التي افترض وجودها وتداخلها تطور الرأسمال ومصالح القوة وتوسع الثقافة (الاكزوتيك الرومانسي والعلمي بالشرق). وقد ساهم ذلك، رغم مفارقة الظاهرة، على تعميق شقة الخلاف الشرقي الغربي. وبما أن هذا الخلاف كان مبنيا آنذاك على تباين مستويات القوة والتفوق الاقتصادي والعلمي والتكنولوجي والثقافي، فانه أدى بالضرورة إلى تكوّن

العناصر الجديدة لما يمكن دعوته "بالشرق الغربي". وجرى تصوير ملامح هذا الشرق في اطر وتقاليد النزعة المركزية الأوربية، أي كل ما نعثر عليه في مختلف الصور الوهمية والنمطية عن الشرق بشكل عام والإسلامي بشكل خاص. ولم تكن هذه الأوهام معزولة عن انكسار تقاليد العالم الروماني النصراني القديم ورموز وعيه الكبرى منذ الحروب الصليبية، التي كانت حصيلتها العامة تقوم في فضيلة الغرب ورذيلة الشرق، وفضيلة الغرب النصراني ورذيلة الشرق الإسلامي[1]. وكان لهذه الصورة استلابها المبطن في تاريخ الأحقاد وغفلة الذاكرة، إلا أن فعلها المباشر في عالم الإسلام أدى إلى استثارة ردود فعل مباشرة وغير مباشرة فيما يمكن دعوته بشرقية الإسلام وإسلام الشرق، بوصفها درجات متتالية في وعي الذات الروحي الثقافي والعملي السياسي.

لقد كانت "شرقية الإسلام" الغربية تركيبة تركيبة مغرية، مّثلت في سلبيتها رد فعل الانتماء الأوربي النصراني. إلا أنها كانت ممتلئة بمعاني الاستقلالية العريقة بالنسبة للعالم الإسلامي. وليس مصادفة أن تصبح هذه التركيبة شعارا لوعي الذات الإسلامي الجديد. وحالما دخلت دهاليز الكينونة الجديدة للعالم الإسلامي، فانه كان لا بد لها من أن تخضع لنفس الآلية التي خضعت لها صيرورة "الشرق الغربي"، وإن بصورة معاكسة. بمعنى أنها استثارت في الشرق حمية الشرقية. وهنا ظهرت الملامح الأولى للأنا الشرقية الواعية لذاتها بوصفها كيانا مستقلا ومواجها للغرب.

وإذا كانت هذه المواجهة تتمحور حول ما يمكن دعوته بالشرقية السالبة، فانه لا ينبغي مع ذلك النظر إليها كسلبية في محتواها التاريخي. فهي ليست فقط الدرجة المناسبة لأسلوب المواجهة الذي فرضته إحدى مراحل التاريخ العالمي بين الشرق والغرب، بل ولأن صراع الشرق والغرب قد تحول إلى أسلوب جديد في مخاض الصيرورة العالمية الحديثة. لقد كان لا بد لها من أن تمر في مخاض التجربة القاسية للاتهام والاتهام المتبادل، للصراع والعداء باعتبارها دروبا في وعي الذات. وهو ما يمكننا العثور عليه في آراء رواد الفكر الإسلامي (الإصلاحي) ككل. حيث تظهر بجلاء ملامح الصراع المتزايد بين الشرقية والغربية. فقد كان الأفغاني في كتاباته الأولى، على سبيل المثال، ممثلا للجامعة الشرقية أكثر منه ممثلا للجامعة الإسلامية. وهو ما يفسر لحد ما

١- إن الصيغ الأيديولوجية لهذا التفوق تندرج في سطحية الأحكام الأوربية عن العالم الإسلامي. وإذا كان تطور معارف الغرب عن علوم الإسلام قد ذلل في نهاية المطاف هذا الوهم المتعجرف برفعه إلى مصاف الإدراك الموضوعي لحقائق التاريخ والأشياء، فان ذلك لا يعني إزالته كليا. على العكس!! إن سيطرة الأوهام الأيديولوجية والأساطير السياسية الثقافية ما زالت سائدة في الوعي العادي (الجماهيري). وهو ما نعثر عليه في سيادة التعبير السلبي عن رمزية الراية الخضراء والهلال والجهاد، إضافة إلى انعكاس صور الإسلام في وهم الأوربي العادي عن التخلف والجهل وتعدد الزوجات والحجاب والعنف والإرهاب والتطرف. وهي فكرة يمكن العثور على احد نماذجها الكلاسيكية في تلك العبارة المبتلاة بغبائها، والتي أطلقها في يوم ما احد رجال البرلمان البريطاني صارخا: "إن القرآن اصل البلايا في هذا العالم"!!

سبب بقائها في آرائه ومواقفه حتى آخر مؤلفاته. رغم أنها أخذت تتلاشى إلى الدرجة التي يصعب فرزها بمنظومة أو مفاهيم مستقلة قائمة بحد ذاتها. ولم يكن ذلك سوى الانعكاس المتناسب مع طبيعة التحولات التي تعرضت لها فكرة الشرقية والإسلامية في منظومة الإصلاحية (الإسلامية) وممارساتها السياسية ومشروعها النهضوي. فعندما يناقش الأفغاني قضايا الأصالة والتقاليد، فانه عادة ما يردد الفكرة القائلة بان الوطأة الأشد على الشرق تقوم في تقليده للغرب. ولهذا شدد على أن الأمم الشرقية في حاجة إلى تقوية المناعة الذاتية أمام الهجوم الغربي.

لقد كانت مواقف الأفغاني هذه نتاجا لاستيعابه واقع "المسألة الشرقية" آنذاك. فهو لم ينظر إلى هذه المسألة، حالما تطرق إليها، نظرته إلى قضية سياسية أو عسكرية خالصة، ولم ينظر إليها باعتبارات تتعدى حوافز القوى القائمة في عصره. فقد كان أدرى بعدم التكافؤ. لهذا لم يتحدث في هذا المجال عن مقارنة بين الرجل المريض والرجل السليم، ولا عن العثمانية المتدهورة والأوربية الصاعدة، بل حاول اختصارها فيما اسماه "بمعترك الغربي بالشرقي". فإذا كان الغرب قد تذرع بالنصرانية، فان ذلك لم يكن في الواقع سوى ذريعة وواجهة لا غير. وبالتالي، فان المسألة الشرقية، كما فهمها الأفغاني، هي مسألة الضعف والقوة. أما مهمة وأسلوب حلها الأمثل فقد وجده في الإسلام. وفي هذا نستطيع رؤية تحول المفاهيم والأحكام والمواقف عن عموم الشرق إلى خصوصه، أي من شرقية الشرق إلى شرقية الإسلام، ثم إلى إسلام الشرق.

لقد عكست هذه الثلاثية في صيغتها المجردة التطور التاريخي والواقعي لوعي الذات الشرقي الإسلامي. فقد كانت شرقية الشرق الرد المباشر على غربية الغرب. ونعثر على هذه الصيغة بهذا القدر أو ذاك من الوضوح، عند المفكرين المسلمين للقرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. إذ نعثر في تحديد الأفغاني لصفات الغرب على إدراك جلي لغايات الغرب الأنانية تجاه الشرق من جهة، وعدم تكافؤ القوى فيما بين الطرفين من جهة أخرى. فهو يشير إلى أن الغرب لا يقدم للشرق إصلاح سير وسيرة. على العكس!! انه يشجع التخلف والجمود. بل لا تطرق دولة غربية دولة شرقية إلا وتكون حجتها حفظ حقوق السلطان وإخماد فتنة أو حماية المسيحيين والأقليات أو حقوق الأجانب أو حرية الشعب وتعليمه أصول الاستقلال[1]. أما الغربي فانه حالما يرى بلدان الشرق، فانه يفكر بالشكل التالي: شعب جاهل وأراضي خصبة ومعادن كثيرة ومشاريع كبيرة وهواء معتدل، إذن نحن أولى به![2] ولم يبن الأفغاني هذه الأحكام على أنها فرضيات

١- الأفغاني: الأعمال الكاملة، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦، ص٤٥٤.
٢- المصدر السابق، ص٤٥٥.

ممكنة بقدر ما انه نظر إليها كواقع فعلي. فقد عايش هو حيثيات ووقائع الصيغ الأولى للشرقية الإسلامية التي ساهم في رسم ملامحها العملية والنظرية الفعالة. إذ ضمّنها طريق الهجوم والدفاع، والسلب والإيجاب المستندين إلى محاولات فهم الواقع الجديد. فالأفغاني كان ابعد من أن يصاب بشعور الخيبة أمام حاضره، وأعلى من أن ينحدر إلى درك الرومانسية المبتذلة بتمجيد الماضي. وقد أنقذ ذلك ذوقه النقدي من فساد تعلقه بالماضي. إذ لم يعم الماضي رؤيته الواقعية للأمور. على العكس! لهذا أسهم أيضا في شحذ رؤيته وأحكامه المكونة للشرقية الإسلامية. ففي تقييماته للغرب لا نعثر على غبنه إياه بفعل عدوانه وسطوته ونهبه للشرق. بل يمكن القول، بان كتابات الأفغاني تتضمن في اغلب عناصرها النقدية احتراما عميقا لانجازات الغرب العلمية والعملية. لهذا طالب بالتعلم منه والاستفادة منها. إلا انه وضع هذا التعلم في شروط الإفادة لا التقليد. بمعنى انه طالب بالبقاء في حيز الأصالة باعتبارها الشرط الجوهري لكل تطور حقيقي.

وقدم الأفغاني مثال اليابان آنذاك على انه نموذج يمكن من خلاله شحذ همة المسلمين. لقد أراد القول، بأن الشرق يمكنه، رغم تخلفه المعاصر، أن ينافس ويتفوق على الغرب في مجال الانجازات العلمية. ومن الممكن القول بان مثال الأفغاني يبدو الآن أكثر وضوحا وجلاء منه قبل قرن من الزمن. بمعنى دقة حكمه على ضرورة التعلم وإمكانية التفوق. أما أصالة فكرته العميقة فإنها تقوم في محاولته التركيز على مثال اليابان على فكرة الأصالة الثقافية والتطور العلمي التكنولوجي. وقد شكل مثال اليابان بالنسبة له مرحلة انتقالية من شرقية الشرق إلى الشرقية الإسلامية. وذلك لان الأفغاني أدرى من غيره آنذاك بخصوصية الأصالة الثقافية للعالم الإسلامي. إذ كان شديد الإدراك للأثر الثقافي الكبير الذي تركه المسلمون على تطور الحياة والنهضة الكبرى في أوربا قبل قرون مضت. وبالتالي، فان استعادة هذه النهضة بالنسبة للعالم الإسلامي ممكن ولكن من خلال إتقان أساليب التطور الحديث. فالتطور لا يرتبط بدين دون أخر، ولا بشعب دون آخر. وان مثال اليابان يبرهن ليس فقط على إمكانية منافسة الغرب من جانب الشرق، بل وإمكانية التفوق عليه دون التدين بدين ما أيضا. وان الشرط الوحيد لذلك، حسب نظره، هو شرط الأصالة الثقافية. لهذا أكد على أن اليابان استطاعت أن تبز أقرانها حتى في عدم تدينها، لأنها بقت أصيلة. وبغض النظر عن الملابسات الكثيرة المتعلقة بتدين أو عدم تدين اليابان، فان ما هو جوهري في آراء الأفغاني بالنسبة للعالم الإسلامي آنذاك يقوم في وضعه مهمة تعلمه من الآخرين ورفعها إلى مصاف الضرورة، مع الاحتفاظ في الوقت نفسه بالهوية الثقافية. وبما أن هذه الهوية لم تكن معزولة ولا

يمكن عزلها عن الإسلام، فانه حاول أن يجد في هذه الشرقية الإسلامية القوة التي يمكنها أن تشكل روح الاندفاع الجديد للتقدم. وبهذا المنحى ينبغي النظر إلى مقارناته العديدة التي يقدمها عن الإنسان الشرقي والإنسان الغربي، وعن الغربي النصراني والشرقي المسلم. فعندما يقارن على سبيل المثال، الانجليزي بالعربي، فانه يعتبر الانجليزي قليل الذكاء عظيم الثبات، كثير الطمع، عنودا وجسورا ومتكبرا، أما العربي فانه يتصف بما يقابلها من الصفات، أي كثير الذكاء، عديم الثبات، قنوع وجزوع وقليل الصبر ومتواضع. وبغض النظر عما في هذه المقارنة من خلل يصعب تلافيه، إلا أنها تتضمن إشارات واقعية وحوافز للبدائل العملية. لهذا السبب ركز على الصفات العملية الفعلية في مقارناته كالثبات والطمع والصبر وما يقابلها من الصفات. فالأفغاني يدرك الطابع المكتسب لهذه الصفات، أي انه يدرك الخلل الممكن في هذه المقارنة في حالة أخذها كما هي بصورة مستقلة عن طابعها التاريخي الملموس وغاياتها النهائية. وذلك لان صفات الأمم عرضة للتغير والتبدل، شأن كل ما فيها. وإذا كان من الممكن الحديث عن صفات أخلاقية نفسية قومية، فان ذلك لا يتعدى حدود شروطها الاجتماعية الثقافية التاريخية باعتبارها قيما سائدة. وقد أصاب الأفغاني في مقارنته هذه وفي محاولته تأسيسها النظري التاريخي عندما رجع إلى القرآن للبرهنة على أن تشديد القرآن على الصبر وضرورة الصبر (وان الصبر هو مفتاح الأمور العسيرة، وان الفوز للصابرين) ليس إلا رد فعل على عدم تميز العرب الجاهليين بالصبر. وهي ملاحظة دقيقة من حيث قيمتها الاجتماعية السياسية. بمعنى أن الأفغاني أراد أن يثير من خلال ذلك حفيظة الفعالية الكامنة في الذات العربية الإسلامية. انه أراد التعبير عما يمكن دعوته بالهمّة الشرقية واستثارتها في مواجهة الغرب المعتدى، باعتبار أن ما يميز الأخير ليس سوى صفات يمكن اكتسابها. من هنا ضرورة الصفات العملية المستندة إلى الفعل الدءوب والصبور. ولكن إذا كانت هذه المقارنة وأشباهها تستند على تمحيص مكونات القوى القائمة وراء "المسألة الشرقية" من اجل استثارة الهمة الشرقية، فان مقارنة الغرب النصراني بالشرق المسلم، أدت في نتائجها إلى صياغة الأسس الجديدة لما يمكن دعوته بإسلام الشرق.

ففي معرض مقارنته النصارى بالمسلمين، يشير الأفغاني إلى أن القائمون بالنصرانية يسخّرون الدين لأجل الدنيا، بينما العاملون بالإسلامية يسخرون الدنيا لأجل الدين. والنصارى يحسنون أمر دنياهم وما تتطلبه مظاهر الحياة بينما لا يعمل المسلمون بأحكام الإسلام فيخسرون الدين والدنيا. والنصرانية تدعو للمسالمة وعدم التدخل بالسياسة وترك أموال قيصر لقيصر وترك المنازعات الشخصية والقومية والدينية،

إلا أن أعمالهم عكس ذلك. بمعنى عدم أو ضعف خضوعها لمبادئ النصرانية وتعاليمها والتمسك بها. بينما من يقرأ القرآن ويعرف تاريخه يدرك حقيقة دعوته لاستعمال القوة في الحق والجهاد. بينما نرى أعمال المسلمين على عكس ما يدعو القرآن إليه، خاملة خنوعة غير متمسكة بما يدعو القرآن إليه من القول والعمل. فالنصارى تبدو هنا، كما يقول الأفغاني، كما لو أنها تأخذ بالعهد القديم، بينما المسلمون كما لو أنهم يأخذون بالعهد الجديد.

إن هذه المقارنة التي يوردها الأفغاني تصب في إطار إبراز طبيعة الخلاف والتباين بين العالم الغربي النصراني والشرقي الإسلامي، من اجل استنهاض همة المسلمين تجاه هذا التحدي الجديد. إلا انه لا يضع هذه القضية في إطار المواجهة المباشرة بقدر ما انه أراد الكشف من خلالها واقع التخلف الشرقي الإسلامي وعوامل نهضته الممكنة. فقد كانت نظراته في أعماقها مواجهة تاريخية فكرية سياسية ثقافية للنفس أكثر مما هي مقارنة غربية شرقية أو نصرانية إسلامية. لكنها مهدت الطريق أمام صياغة جديدة للشرقية الإسلامية في مواجهة ذاتها أكثر مما في مواجهة الغرب. ومن هنا مأثرتها الفكرية العميقة.

لقد أراد الأفغاني البحث عن سبب تطور الغرب الأوربي فوجده في خروجه عن نصرانيته. لكنه لم يبحث في ذلك عن نقص في النصرانية، بقدر ما انه صوّر الواقع بما في ذلك في نتائجه، التي يمكن أن تعارض منطلقاته الإسلامية ذاتها. فهو يؤكد على أن تطور الغرب ونهوضه ليس نتاجا لالتزامه بالنصرانية والدين. على العكس! ولم ير في الخروج على الدين فضيلة بقدر ما انه وجد في نموذجه الأوربي شيئا ما طبيعيا ولحد ما ضروريا باعتباره رجوعا للذات ومصادرها الأولى. ولهذا اعتقد بان سبب صعود النصارى الأوربيين يقوم في استعادتهم لتقاليدهم القديمة، أي تقاليد ما قبل النصرانية (اليونانية الرومانية). إذ لم تكن النصرانية بالنسبة لهم، حسب تصور الأفغاني، إلا كالوشي والطراز على الظاهر. بمعنى أن رجوعهم إلى مصادرهم الذاتية (اليونانية الرومانية) هو الذي أدى إلى نجاحهم. ومن هذه المقدمة حاول بناء استنتاجه المماثل والقائل بان الرجوع إلى مصادر المسلمين الأولى، هو الذي يشكل أساس نهضتهم الحية. وان مصادر قوة المسلمين وتقدمهم وازدهارهم هو الإسلام لأنه لا تاريخ لديهم سواه.

وإذا كانت هذه الفكرة هي النتيجة التي يفترضها تطور منطق الموازاة بين الشرق والغرب، والنصرانية والإسلام، فان أساسها الذاتي يقوم في الكيفية التي انكسر بها وعي ضرورة النهوض في مواجهة الغرب بالاستناد إلى الأصالة والارتباط الوجداني

العميق بالتراث الخاص. أنها تستند إلى إدراك عميق بأنه لا يمكن للثقافة والحضارة أن يتطورا بسلامة دون الاستناد إلى قواهما الخاصة. فهما يشبهان الكائن الحي. بمعنى أن وضعهما في قالب غريب سوف يؤدي بالضرورة أما إلى تشويههما أو موتهما الطبيعي. فإذا كان التطور الأوربي يستند في إحدى مقدماته الأولية الكبرى إلى حركة النهضة وإعادة الاهتمام بالقضايا الدنيوية عند شعرائه الكبار أمثال دانتي وبوكاشيو وبترارك، فان الثقافة الإسلامية مليئة بمئات الشعراء العظام الدنيويون. وإذا كانت النزعة الإنسانية تمثل إعادة الاعتبار للإنسان من خلال انتزاعه من سيطرة الكنيسة، فان العالم الإسلامي لم يعان من عقدة مؤسسة كهذه. أما الإصلاح الديني فلم يكن بإمكانه أن يكون لوثريا أو كالفنيا. والقضية هنا ليست فقط في أن الإسلام لا يعرف كنيسة أو كيانا ما مقدسا وسيطا بين اللّه والإنسان، بل ولأنه امتلك تقاليده العريقة في تباين فرقه ومذاهبه وحق الاجتهاد فيه. ولهذا فان الإصلاح كان يستلزم أولا وقبل كل شيء إزاحة ثقل الانحطاط الثقافي والاستبدادية الشرقية (التركية العثمانية) الجاثمة على عقل وضمير العالم الإسلامي من خلال الرجوع إلى ما دعاه الأفغاني بإسلام الحق والحقيقة.

وعند هذا الحد يكون الأفغاني قد تمثل الحركة الواقعية في انتقال عناصر "الشرقية الإسلامية" إلى صياغة المبادئ الجديدة لإسلام الشرق، أو إسلام الدعوة الجديدة، أو الإسلام العملي. وليس مصادفة أن يوجه المفكرون الكبار للحركة الإسلامية الإصلاحية جل اهتمامهم للبديل السياسي باعتباره المقدمة الضرورية للتطور الثقافي. فقد كان نشاط الأفغاني الناضج هو نشاطا سياسيا. وكتابات الكواكبي في جوهرها وغاياتها هي مناهضة للاستبداد السياسي وتأسيسا لبديله العقلاني الإسلامي. ولهذا السبب غابت مقارنة الشرق بالغرب أو معارضتهما عند محمد عبده وظهرت عند الكواكبي. بمعنى أن الفاعلية السياسية في إصلاحية الكواكبي الإسلامية قد وضعته بالضرورة أمام تناول حيثياتها الواقعية سواء في عالم الاستبداد العثماني أو في ضغطها المزدوج على استمرارية التخلف في ظل النزوع الغربي للسيطرة السياسية على العالم الإسلامي. لهذا السبب اقتربت آراؤه وأحكامه بهذا الصدد من الأفغاني. إلا أنها تجاوزتها من حيث اندماجها في منظومة أكثر تماسكا في رؤيتها لواقع الشرق بشكل عام والعربي منه بشكل خاص.

فقد وجه الكواكبي خطابه المناهض للاستبداد للشرق عموما. وهي صيغة كانت تتمثل في نفسيتها بقايا الانتماء الإسلامي. بمعنى مطابقتها النقدية للشرق العام مع الشرق الإسلامي. لهذا أكد في (طبائع الاستبداد) أن على الشرقيين أن يعرفوا

أنهم "المتسببون لما هم فيه فلا يعتبون على الاغيار ولا على الأقدار"[١]. وهي صيغة ملائمة لما يمكن دعوته بنقد الذات الشرقي باعتبارها المقدمة الضرورية لتثوير الروح الإصلاحي. فهو يكرر في أكثر من موضع على انه ما "أحوج الشرقيين أجمعين من بوذيين ومسلمين ومسيحيين وإسرائيليين وغيرهم إلى حكماء لا يبالون بغوغاء "العلماء" الغفل الأغبياء، والرؤساء القساة الجهلة. يجددون النظر في الدين... يحتاجون إلى أصله المبين من حيث تمليك الإرادة والسعادة في الحياة"[٢]. أما "تجاوز" الديانة هنا فهو تجاوز تخلفها الاستبدادي. لهذا طالب الجميع بحاجتهم إلى علماء مجددين في الدين يضعون بإرادتهم الحرة (تمليك الإرادة)، أي إزالة الاستبداد السلطوي (الرؤساء القساة) والاستبداد الروحي الديني (العلماء الغفل) في أولويات مهماته. وهو الانبعاث المطابق للوعي التاريخي الجديد في إصلاحيته الدينية السياسية. إذ لا يعني إشراك المسلمين والبوذيين والنصارى والإسرائيليين في إصلاحية فعالة سوى اشتراك الشرق في موضوعاته الاجتماعية السياسية وتخلفه الحضاري عند تخوم القرنين التاسع عشر العشرين. مما يعكس أولوية الموضوعات الاجتماعية السياسية وثانوية الدينية في توجهه العملي، وأولوية الإصلاح الديني وثانوية التطبيق العملي لموضوعات الاجتماع والسياسة في أفكاره النظرية. وقد فرض هذه المعادلة منطق الإصلاح العقلاني التنويري، الذي يقترب في تجرده من تاريخ الارتقاء الطبيعي للحضارة ومستلزماته الضرورية. وأدى هذا الإدراك بفعل طابعه النقدي واصلاحيته العميقة إلى مواجهة عقدة الغرب والشرق باعتبارهما أقطاب الوجود التاريخي آنذاك.

فقد تعامل الكواكبي مع خصوصية الشرق والغرب بمعايير الواقعية. وانطلق منها في الوقت نفسه، باعتبارها المقدمة النقدية لوعي الذات السياسي والثقافي. فهو لم ينظر إلى تعارض الشرق والغرب بمقولات النفسية الأخلاقية، بل وضعها ضمن إطار النظرة النقدية لواقع الاختلاف بين الشرق والغرب في النظم والآراء والرؤية. بحيث جعله ذلك يتكلم عن استبداد غربي وآخر شرقي. فإذا كان الأول يتميز بخوفه من العلم، وان يعرف الناس حقيقة أن الحرية أفضل من الحياة، وماهية الحقوق وكيفية الحفاظ عليها، وما هي إنسانية المرء ووظائفها؛ فان أخوف ما يخافه المستبدون الشرقيون هو العلم. فالمستبدون يرتجفون من صولة العلم، وكأن أجسامهم من بارود والعلم نار[٣]. وان الاستبداد الغربي احكم وارسخ ولكن مع اللين، بينما الاستبداد الشرقي مقلق سريع

١- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٠، ج٢، ص٣٣.

٢- المصدر السابق، ج٢، ص٣٩٦.

٣- المصدر السابق، ج٢، ص٣٦٠.

الزوال ولكنه مزعج. وانه إذا زال الاستبداد الغربي فانه يتبدل بحكومة عادلة تنجز ما يمكنها انجازه حسب ظروفها وإمكاناتها الملموسة، بينما يخلّف زوال الاستبداد الشرقي استبداد شر منه. وذلك لان الشرقيين لا يفكرون بالمستقبل[١]. تحتوي هذه الرؤية المقارنة على انتقاد عميق للاستبداد ومحاولة كشف خصوصيته. فالكواكبي يدرك أن الاستبداد واحد. وان تباين أشكاله لا يعطي لأي منه امتيازا وأفضلية. غير أن واقعية أحكامه تستند إلى واقعية رؤيته للأولويات في الفكر والسياسة. بعبارة أخرى، أن تقييمه جرى من خلال رؤية نقدية عميقة لتاريخ التطور السياسي للغرب وصعود قضاياه السياسية والحقوقية إلى صدارة وعيه الاجتماعي (الحرية والحقوق والإنسانية)، أي كل ما يفتقده الشرق بشكل عام والإسلامي بشكل خاص.

لم يقصد الكواكبي من كلامه السابق استبدال الاستبداد الشرقي بآخر أجحف منه، بقدر ما انه ربط هذه القضية بافتقاد أو ضعف الرؤية المستقبلية. وهذه بدورها ليست إلا الصيغة السياسية لأهمية وعي الذات التاريخي والعملي. ومن ثم فإنها تحتوي على ما يمكن دعوته بمهمة صياغة مقومات الوعي الذاتي بما يتطابق مع خصائص الوجود الفعلي. ولعل في مقارناته عما اسماه باختلاف الإنسان الغربي عن الشرقي نموذجا لذلك. فالأول يعني بكسب المال بينما لا يفكر الشرقي بذلك[٢]. وان الإنسان الغربي مادي الحياة، قوي النفس، شديد المعاملة، حريص على الانتقام. أما الإنسان الشرقي فهو أدبي، يغلب عليه ضعف القلب وسلطان الحياء، ويصغي إلى الوجدان والرحمة والعطف ولو مع الخصم. متميز بالفتوة والقناعة والتهاون بالمستقبل. وهي صفات لها مقوماتها الواقعية في عصره[٣]. وبغض النظر عن طابعها الجزئي ولحد ما طابعها الأيديولوجي، إلا أنها تعكس كما هو الحال عند الأفغاني، معالم التفاؤل المعنوي في إمكانية استنهاض الروح السياسي الإسلامي. فهو لا يتكلم من حيث الجوهر عن اتهام أخلاقي أو سياسي لطرف ما، بقدر ما انه يحاول من خلالها (الصفات) الحديث عن ظاهرة اجتماعية سياسية وثقافية كبرى. فعندما يتكلم الكواكبي عن الاستبداد الشرقي والغربي فانه "رفع" الثاني مقارنة بالأول. بل نراه يكيل المديح للغرب في مختلف جوانب

١- المصدر السابق، ج٢، ص٣٨٤.

٢- المصدر السابق، ج٢، ٣٨٤.

٣- إن هذه التقييمات ومثيلاتها عند الأفغاني وغيره من رجال المرحلة تعمم الملاحظات الدقيقة لخصائص التطور الروحي والثقافي للغرب والشرق وبالأخص في مواجهتهما المباشرة في القرن التاسع عشر. حيث تبدت بجلاء علامات حب المال والنزوع نحو السيطرة والقوة وسيادة مبدأ الغاية تبرر الوسيلة عند الإنسان الغربي (الأوربي). بمعنى أنها ليست صفات مطلقة بقدر ما أنها مثلت في واقعيتها الرصد المناسب لما هو عام وجوهري في إحدى المراحل التاريخية (السياسية الاقتصادية). فالشرق ذاته لا يخلو ممن يتصف بصفات الإنسان الغربي المذكورة أعلاه. ولكنها تبقى مجرد صفات جزئية. أي لم تتأطر في منظومة من القيم مؤسس لها في الفكر السياسي والاجتماعي والأخلاقي.

إبداعه العلمي والاجتماعي. ومن خلال ذلك حاول البرهنة على أن الاستبداد يخلق على مثاله مجتمعه وأناسه. ومن هنا حاول إبراز رذائل الشرق في مختلف مكوناته المادية والروحية. مما يعني بان مقارنته المذكورة أعلاه كانت تهدف إلى تعميق وعي الذات الإسلامي. إذ لم يعن الشرق عنده هنا سوى الشرق الإسلامي. كما انه سعى لتعميق هذه الرؤية استنادا إلى مكونات الوجود الإسلامي نفسه. فعندما عارض الإنسان الشرقي بالغربي في موقفه من موقع وعلاقة الغاية بالوسيلة، وتبرير الغربي لكل وسيلة من اجل بلوغ غاياته، فانه أكد على أن "الحكيم الشرقي" لا يبيحها لما بين أبناء الشرق والغرب من التباين في الغرائز والأخلاق[1]. ذلك يعني انه يقر بإمكانية وجودها في عوام الشرق واستحالتها في حكمائه. مما يعني إدراكه لإمكانية قول "حكماء" الغرب بها. وهي الخاصية التي تجد انعكاسها غير المباشر في تباين الرؤية والغايات في الشرق الإسلامي عن الغرب. بحيث نراه يسعى للكشف عنه على مثال الموقف من المجد. فهو يشير إلى أن "المجد لا ينال إلا بنوع من البذل في سبيل الجماعة"[2]. وهو الذي يعبر عنه الشرقيون بعبارة "في سبيل الله، أو سبيل الدين". بينما يعبر عنه الغربيون بعبارة "في سبيل الإنسانية، أو سبيل الوطنية"[3].

أن هذا التعارض البليغ في اللسان والجنان هو النتاج الطبيعي لاختلاف الثقافة وأوزانها الداخلية. لكنه اختلاف لم يسع رجال الإصلاحية الإسلامية إلى دفعه صوب وديان الخلاف، بل وجهوه صوب تعميق الوعي الاجتماعي الإسلامي بالصيغة التي يمكنه تثوير وجوده السياسي والثقافي. وقد أدت هذه النتيجة في حصيلتها إلى تشكيل أسس ومنطلقات البناء اللاحق "لإسلام الشرق" بمختلف مظاهره. ولم يعن ذلك من الناحية التاريخية سوى ظهور الإسلام كقوة سياسية ثقافية مستقلة تأخذ على عاتقها مهمة بناء الكيان الشرقي على أسس إصلاحية عقلانية.

١- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج٢، ٣٩٥.

٢- المصدر السابق، ج٢، ص٣٦٢

٣- المصدر السابق، ج٢، ص٣٦٢.

الفصل الثالث: صيرورة الفكرة النقدية العملية - وعي الذات النقدي

إن تحول الإسلام إلى قوة مستقلة قائمة بحد ذاتها على مسرح الوجود التاريخي كان يعني انه قد بدأ بامتلاك ذاته الجديدة وإدراك حدوده الخاصة. ولم يكن ذلك معزولا عن التأثير المباشر وغير المباشر للنهضة العربية ومساعيها الحثيثة لتهشيم الأسس التقليدية للذهنية السائدة في الوجود والفكر. وبالتالي الخروج من عالم الوحدة المغلقة وانعدام الكيان السياسي المستقل إلى آفاق البدائل الممكنة. أما الأخيرة فقد كانت من الناحية الواقعية الإطار الأوسع لتجارب النظر (العقلي) والعمل (السياسي) في تيارات الفكر واتجاهاته الكبرى، أي الصيغة المدركة لذاتها في مشاريع البدائل من الإصلاح حتى الثورة. من هنا كان تحول الإسلام إلى قوة مستقلة في الوجود الاجتماعي التاريخي للعالم العربي هو المساهمة الأكثر عمقا واتساعا في إدراك الذات ووعيها النقدي. إذ لم تضع هذه المساهمة آنذاك في تصوراتها وأحكامها أشياء أكثر مما ندعوه بحدود الرؤية التاريخية والروحية. وطاقت بين هذه الحدود وبين كمية ونوعية القيم الكبرى والمبادئ المتسامية.

وقد تضمنت هذه الرؤية على وحدة جديدة في النظر إلى الحاضر والماضي والمستقبل يقوم مضمونها في البقاء ضمن مكونات الوجود التاريخي للعالم العربي والبحث فيها عما يمكنه أن يكون مدى لأفقها المنظور. ومن الممكن التعبير عن هذا التحول في هذه الرؤية بالعبارة التالية: إذا كانت الاتجاهات الفكرية والسياسية السابقة للحركة الإصلاحية الإسلامية تجمع كل ما يمكن جمعه من اجل قول فكرة واحدة، فأن الإصلاحية الإسلامية انطلقت من فكرة واحدة لقول كل شيء.

وتضمن هذا "الانقلاب" في ذاته تحول الإسلام إلى قوة مستقلة وبقاؤها في الوقت نفسه في الأعماق المغمورة لمشاريع البدائل الفكرية. وهذا بدوره كان الانعكاس غير المرئي لتمركز الثقافة الفكرية الروحية بعد قرن من المحاولات المرهقة في الدين والدنيا، والروح والجسد التي سقت ظهور الملامح الدقيقة للفكرة الإصلاحية الإسلامية الكلاسيكية. وإذا كانت الحصيلة المادية لهذه العملية هو الهجوع الظاهري للجسد، فان حصيلتها المعنوية تقوم في استثارتها كوامن الكلّ العربي. فالانطلاق من فكرة واحدة لقول كل شيء يفترض تمركزا في الغايات والأهداف، وتركزا في القيم والمفاهيم بحيث يجعل من الممكن التقاؤهما في الفعل، أي التقاء الغايات بالقيم والأهداف بالمفاهيم. ولم يكن هذا الالتقاء فعلا إراديا بقدر ما كان نتيجة ملازمة لتعمق وعي الذات النقدي.

فقد كان تمركز الثقافة وتركزها في فكرة واحدة لقول كل ما يمكن قوله من خلالها، هو الأسلوب المتطابق مع إدراك حقائق الأولويات الضرورية. فقد كانت هذه "الحقائق" النتائج المتراكمة في مسار الحرية الباحثة عن مبادئ كبرى أو مرجعيات للفعل (العمل)، والتي أدت في الوهابية الأولى والحركات الصوفية آنذاك (أو ما ادعوه بالتصوف الفاعل) إلى خروج الذهنية العربية من عالم الوحدة المغلقة إلى الآفاق الأرحب في تأمل النفس. لكن الحدود الذاتية والمحدودية التاريخية للوهابية الأولى و"التصوف الفاعل" قد أدى بهما إلى الدوران في فلك معتقداتهم الأساسية. ومن ثم اقفل على "حقائقهما" إمكانية التثوير الدائم. وبالتالي لم يمكن بإمكانهما إبداع نماذج كبرى ودائمة لوعي الذات النقدي. فقد استدرجت الوهابية الأولى، على سبيل المثال، في فكرتها عن التوحيد كل ما يمكنه أن يكون موضوعا لنقدها، لكنها أبقت على "حقائقها الأولية"، باعتبارها مقدمة أزلية ونهاية أبدية لكل بديل محتمل. وينطبق هذا أيضا على "التصوف الفاعل". وذلك لان حركته كانت تدور في فلك تصوراته التقليدية.

ومع ذلك استطاعت هذه العملية أن تبلور قيم المفاهيم ومفاهيم القيم، سمو الغايات والغايات المتسامية، مما كان يعني أيضا فسحها الطريق أمام صيرورة العناصر النقدية في العلم والعمل، دون أن تدخل هذه العناصر في مسار النقد الذاتي. فهي لم تتأمل الإمكانيات الجديدة القائمة في حدودها الذاتية. وذلك لان الأخيرة كانت بالنسبة لها مجرد يقينيات جبرية. أما أفعالها فهي التجسيد الفردي لنداء الحقيقة (أو الحقائق). مما حدد بدوره مسارها الخاص في مناهج الإصلاح التقليدي، أي إلغاء إمكانية الرؤية النقدية تجاه تقاليد الإصلاح نفسها. لهذا توقفت العناصر العقلانية العملية الأولى عند مبادئها. وهي الأسباب القائمة وراء اضطرارها لتوظيف كل ما يمكن توظيفه من اجل قول فكرة واحدة. بينما كان التفكيك الفعلي لهذه الحلقة المفرغة هو نفيها،

أي السير في الاتجاه المعاكس لتاريخ الإصلاح التقليدي من خلال إدراك الحدود الواقعية للواجب، وحدود المثال في الفعل. بمعنى الانطلاق من البداية المعقولة للوجود التاريخي والنظر إلى الماضي والمستقبل بوصفهما كفتين معقولتين في ميزان الحاضر. وقد تطابقت هذه الحالة مع قيم ومفاهيم العقلانية العربية الصاعدة في اجتهادها، وقيم ومفاهيم الإصلاحية الإسلامية في جهادها. مما ترتب عليه لاحقا التقاء هذه القيم والغايات، والمفاهيم والأهداف في الفعل الإصلاحي العقلاني، الذي جعل الجهاد اجتهادا والاجتهاد جهادا. وقد أنهى هذا الالتقاء في مستواه النظري مرحلة كبرى في مسار العقلانية العربية الحديثة. إذ استطاع تجاوز تقليدية الماضي من خلال نفي انجازاتها الكبرى المتراكمة في مجرى زمن معقد ودموي في الوقت نفسه رافق ظهور وتطور الوهابية والتصوف الفاعل.

فغياب الوهابية من هجوم الرؤية النقدية المباشرة للأفغاني كان بمعنى ما النفي الأوسع لها، ولكن من خلال التنشيط الفكري والعملي لقضاياها الأساسية ورؤيتها الدينية وحلولها العملية. مما كان يحتوي بدوره على دفع لانجازاتها في ميدان العمل والسياسة والوحدة والأمة وغيرها من القضايا إلى غاياتها القصوى من خلال ربطها بقضايا التحديثوالحداثة. ونعثر على هذا الموقف في تقييم الأفغاني المباشر لشخصية وانجازات محمد على باشا. فقد وجد فيه ليس مجرد رجلا كبير العقل والدراية فحسب، بل وهائل الهمة والإقدام. وبغض النظر عن أن محمد علي باشا، كما يقول الأفغاني، "لم يتوسع في دروس العلم، ولم يجبل في مصانع السياسة، إلا أن طبيعته الفطرية كانت فائضة بحب الحضارة وبث العلوم، وتأسيس قواعد العمران مع تدفق همته لبلوغ الغاية مما يميل إليه"[١]. لهذا نالت مصر زمنه ما كانت "تقف دونه أفكار الناظرين، إذ طرقت أبواب السعادة من كل وجه فتقدمت فيها الزراعة تقدما غريبا واتسعت دائرة التجارة، وعمرّت معاهد العلم فتقاربت أنحاؤها"[٢] ، أي وحدتها الوطنية. ووجد الأفغاني في هذه الانجازات نموذجا للاحتذاء والاقتداء.

إن تركيز الأفغاني على انجازات محمد علي في قضايا الفعل السياسي والدولة الموحدة جرى من خلال إظهار أولوية الأبعاد العصرية وبدائلها العملية. بمعنى تذليل الضيق الثقافي المميز للوهابية. والشيء نفسه ميز أيضا آراء ومواقف محمد عبده. فقد وجد في الوهابية "فئة زعمت أنها نقضت غبار التقليد، وأزالت الحجب التي كانت تحول بينها وبين النظر في آيات القرآن ومتون الأحاديث لتفهم أحكام الله عنها"[٣]. لكنه في الوقت

١- الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٤٦٦.
٢- الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٤٦٦.
٣- محمد عبده: الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، الجزائر، ١٩٨٧، ص١١٦.

نفسه نراه يبرز فيها ضيقها الخاص، من خلال وصفها بالتقليدية الجلفاء (اليابسة أو الخشنة). من هنا توكيده على أن هذه الفئة (الوهابية) مع ادعائها نفض غبار التقليد، فهي "أضيق عطنا وأحرج صدرا من المقلدين، وإن أنكرت كثيرا من البدع"[١]. وبغض النظر عن مساهمتها في إزالة الكثير مما أضيف إلى الدين وليس منه، كما يقول محمد عبده، إلا أنها "ترى وجوب الأخذ بما يفهم باللفظ الوارد والتقييد به بدون التفات إلى ما تقتضيه الأصول التي قام عليها الدين، واليها كانت الدعوة، ولأجلها منحت النبوة. فلم يكونوا للعلم أولياء ولا للمدنية السليمة أحباء"[٢]. أما الكواكبي، فانه تجاهل أراء الوهابية المباشرة، وتناول نتائجها في مجال تأسيسه للعقل والسياسة في مساعيهما للوحدة، بالصيغة التي عمقت آراء سابقيه (الأفغاني وعبده) في مسارهما العقلاني الإصلاحي.

لقد سارت هذه العملية المعقدة لتوسع وتعمق الرؤية النقدية العقلية صوب الإصلاحية العقلانية عند الشخصيات الكبرى للإصلاحية الإسلامية في دهاليز الرؤية التأملية والفاحصة للتجربة (النظرية والعملية) الشخصية. بمعنى أن عناصر الفكرة الإصلاحية ومبادئ الإصلاحية الإسلامية الجديدة قد تراكمت في مجرى معاناة فردية حرة للعقل والضمير الفردي والاجتماعي والقومي الإسلامي. وليس مصادفة أن يكون اهتمام هذه التجارب النقدية والتأسيسية الأولية بالتصوف بشكل عام و"التصوف الفاعل" بشكل خاص.

فقد مرت جميع الشخصيات الكبرى للحركة الإصلاحية الإسلامية الحديثة بتجارب صوفية أولية مختلفة المستويات. إذ تأثروا جميعا بأقدار متباينة بالتصوف وتقاليده الروحية والفلسفية الكبرى. وعندهم جميعا يمكن رؤية طبيعة هذه التجربة وتحولها الظاهري والباطني، الذي وجد انعكاسه فيما يمكن دعوته باستبدال التجربة الصوفية الفردية بفردانية تمثل الكلّ الاجتماعي بمعايير القومية (العربية) والأمة (الإسلامية). مع ما ترتيب عليه من نفي فكري خاص وجد تعبيره النظري والعملي في توسيع وتعميق أولوية الرؤية الإصلاحية تجاه القضايا الاجتماعية والسياسية والثقافية الكبرى. وقد كانت هذه العملية شكلا من أشكال انحلال التقاليد القديمة "للخلق الدائم" و"تناسخ الأرواح"، أي تحلل ما يمكن دعوته بآلية "التشخصن التاريخي" لرموز الإسلام الكبرى في الجسد المعاصر.

لقد قدم رجال الإصلاحية الإسلامية صيغة جديدة لهذا الخلق والتناسخ عبر نقل

١- محمد عبده: الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، ص١١٦

٢- محمد عبده: الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، ص١١٦-١١٧.

تجسيدهما من الحالة الفردية إلى الكينونة الاجتماعية. ولم يكن هذا في الواقع سوى الأثر المباشر وغير المباشر لنوعية الأثر الذي تركه التصوف في الحركة الاجتماعية والسياسية الفاعلة للإصلاحية الإسلامية. وهو أمر جلي ويمكن العثور عليه في تجارب شخصياتها الكبرى بمختلف الميادين بشكل عام، وفي إبداعها الفكري بشكل خاص. ووجد ذلك تعبيره الأكثر دلالة في توسع "مآثر" العقلانية الإصلاحية عندهم، بمعنى موت الميت وإحياء الحي في تجارب الثقافة الإسلامية وتقاليدها المتنوعة. فعندما حاول الأفغاني، على سبيل المثال، تقييم آفاق الوحدة الأفغانية الإيرانية، فإننا نراه أول الأمر يتطرق إليها بمعايير وذوق الفكرة الصوفية الخالصة. بمعنى "شخصنتها" على نموذج الشاه (الإيراني)، بحيث نراه يصوّره بعبارة "الرجل العظيم القدر، الرفيع الشأن، الواسع العرفان، الذي لا تحجبه شئون الكثرة عن ذات الوحدة، ولا تقف به أطوار التلوين دون منازل التمكين، ولا تشغله مظاهر الفرق عن مقامات الجمع. يتجلى له الواحد في مراتب الكثرة، وتتجلى حقيقة الاحدية في المنازل العددية. فالاتحاد مشربه والائتلاف مذهبه"[1]. وهي صيغة نموذجية تختزل العرفان الصوفي ولغته واصطلاحاته عبر تطبيقه على واقع سياسي وتاريخي صرف. ومن ثم تحتوي على صيغة نظرية ومجردة للنظر إلى الواقع من اجل إصلاحه ورفعه إلى مصاف المتسامي. وقد أبقى الأفغاني على هذه الصيغة والأسلوب في آرائه ومواقفه، باعتبارها مرجعية فكرية أخلاقية. أنها تعكس طبيعة وحجم الهموم الخفية التي كانت تعتمل في نفسية وذهنية وشخصية الأفغاني. وبالتالي تعبر في رمزيتها المجردة وتشير إلى فكرة العمل وما ينبغي نفيه وتذليله. وقد كانت شخصيته وعوالمها الباطنية والظاهرية هي ميدان تطبيقها الأول، كما نراه بجلاء على مثال مساره الشخصي.

فقد أشار في إحدى خاطراته إلى انه حالما تأمل أوضاع أهل الأرض للبحث في أهم ما هم فيه مختلفون، فانه وجده في الدين. آنذاك اخذ يبحث في الأديان الثلاثة، كما يقول، "بحثا دقيقا مجردا عن كل تقليد، منصرفا عن كل تقييد، مطلقا للعقل سراحه" فوجد بعد البحث والتنقيب أن الأديان الثلاث (الموسوية والعيسوية والمحمدية) على تمام الاتفاق في المبدأ والغاية. وان ما ينقص في الواحد من أوامر الخير المطلق استكملته الثانية[2]. بعبارة أخرى، أن تأمله الأول للخلاف أوصله إلى مكامن الوحدة. ووجد في أصول الوحدة عملية تاريخية متكاملة، بوصفها جزء من مسار الخير المطلق، الذي تشكل الفكرة (الديانة) التوحيدية نموذجها التام. ووضعه ذلك أمام مهمة التنظير

١- الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٣٢.
٢- الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج١، ص٢٩٤.

لفكرة وحدة الأديان، باعتبارها المقدمة المناسبة لوحدة أهاليها (أتباعها)، ما زالت الأديان متحدة في أصلها وغاياتها.
وسواء كان استنتاجه هذا مبنيا على أساس التأمل النقدي أو التوظيف العصري للفكرة الصوفية نفسها عن وحدة الأديان، أو استنتاج مبني على أساس التأمل العقلي "لمنطق الإيمان"، فان محاولته اللاحقة تجسيده في برنامج عملي للخروج من مضيق الخلاف إلى بحر الوحدة سرعان ما تعرض إلى هجمات الأمواج العاتية لملائكة الروح وشياطين الجسد البشري المتناسخة في مصالح الأفراد والجماعات والدول المتحاربة.
بعبارة أخرى، أن هذه الاستنتاجات التأملية المتسامية سرعان ما اصطدمت بواقع الخلافات العميقة وعوالمها الخفية الفاعلة فيما وراء الغايات والأصول في الأديان من اختلاف القوى وتعارض المصالح. وهو إدراك له مقدماته النظرية في الطابع النقدي والعقلاني في مواقفه من مثالية التصوف وأخلاقه الرفيعة ورؤيته الخاصة بصدد فكرة وحدة الأديان. لقد سار الأفغاني هنا في الاتجاه الواقعي والعقلاني لنقد الصوفية وليس في اتجاه تفنيد فلسفتها الأخلاقية وغاياتها النهائية. وحاول أن يحدد في الوقت نفسه ملامح الفكرة الصوفية نفسها في مكونات وروافد صيرورته الشخصية وكينونته الروحية وتحقيقها في مواقفه الجديدة. بحيث نسمعه يقول، بان حالما "جمع ما تفرّق من فكره" ونظر إلى الشرق وأهله، فاستوقفه الأفغان (أول ارض مس جسمه ترابها) ثم الهند (حيث تثقف فيها عقله) فإيران (بحكم الجوار) ثم جزيرة العرب (من حجاز مهبط الوحي ومشرق أنوار الحضارة) ومن يمن وتبايعتها (ملوكها) واقيال (قادة) حِمْيَر فيها ونجد (منطقة نجد) وعراق وبغداد (وهارونها ومأمونها) (الخلفاء) والشام (ودهاة الأمويين فيها) والأندلس (وحمراءها) (مدينة الحمراء)[1]. باختصار انه حاول الخروج من مضيق الانغلاق الصوفي إلى رحابه الواسعة. ومن ثم البحث في التاريخ الواقعي للماضي عن خلفية الانبعاث الجديد. وبالتالي وضع الحاضر في ميزان الماضي بالصيغة التي حولت الماضي إلى حاكم معنوي، تماما بالقدر الذي لا يعني تذليل العجز الواقعي للتصوف عن تقديم بدائل واقعية عصرية، سوى رفع شأن رموزه الأخلاقية.
وتوصل محمد عبده إلى نفس النتيجة وإن بطريقته الخاصة. فقد ابتدأت ثقافته الروحية والعقلية في أحضان الشاذلية، وبقدر غير مباشر بالسنوسية. ففي مساره الشخصي يبدو كما لو انه تجسيد للفكرة التي صاغها في يوم ما أبو الحسن الشاذلي (ت ـ ٦٥٦هـ) عندما قال: "سبحان من قطع كثيرا من أهل الصلاح عن مصلحتهم كما قطع المفسدين عن موجدهم". لكنه جسّد ذلك في تجارب العقلانية الإصلاحية.

١- الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج١، ص٢٩٥-٢٩٦.

مما جعل من نزعته النقدية نموذجا اقرب إلى الحد الوسط ما بين روحية الشاذلي في تصوفه وعملية الأفغاني في اصطلاحيته السياسية. فإذا كان الله قد خاطبه، كما يقول الشاذلي عن نفسه، بتحوير لقبه من الشاذلي إلى "الشاذّ لي"، فان محمد عبده لم يشذّ عن شيوخه إلا في الميدان الذي جعل من طابعه العملي العقلاني اقرب إلى الروح الصوفي. فقد صاغ الشاذلي بريق الأمل بالنسبة لأولئك الذين يواجهون انغلاق المستقبل بعبارة "لا طريق إلا الطريق (الصوفي) والإصلاح"[1] بينما رفع مهمة التمسك بالكتاب (القرآن) والسنّة (النبوية) فوق الكشف (الصوفي) في حالة تعارضهما[2]. ولم يجد في طريقته رهبانية، كما أنها ليست في أكل الشعير والنخالة، بل في الصبر على الأوامر واليقين في الهداية. وطالب المريد على الدوام بان يلزم جماعة المؤمنين وان كانوا عصاة فاسقين. وان يقيم عليهم الحدود ويهجرهم رحمة بهم لا تعززا عليهم وتقريعا لهم[3]. وقد أبقى محمد عبده في تجربته اللاحقة على كل ما بلوره الشاذلي من أفكار عن الصراط المستقيم والإصلاح والأخلاق المتسامية وجوهرية الكتاب والسنة وقيم الجماعة واليقين في الهداية. وإذا كان محمد عبده لم يرتق في منازل الشاذلية إلى "ميدان الروح الرباني" أو "باب ميدان السر" ودرجة "الأبدال والنواب"، فلأنه سلك، إن أمكن القول، طريق المحبين فيها لا المحبوبين. فقد واجه الواقع كما هو وليس بمعايير التقاليد القديمة للطرق الصوفية، بما في ذلك "التصوف الفاعل" منها. بمعنى انه نقل مواجهة الواقع وأبداله ونوابه في طريق وميدان السياسة والفكر. مع ما ترتب عليه من ضرورة مواجهة الواقع بمعايير العقل والإرادة الفاعلة (القوة)، والتي وجد أسلوبها الأمثل في إصلاحية عقلانية. لهذا أشار في معرض انتقاده للمقلدين والتقليدية إلى أن مجرد محاولة الشيخ السنوسي وضع كتاب له في أصول الفقه زاد فيه بعض مسائل على أصول المالكية أثار ردود فعل قوية، رغم أن ما فيه يدل على انه يفهم الأحكام من الكتاب والسنة مباشرة[4].

ونعثر على موقف متشابه عند الكواكبي. فهو لم ينصح أتباعه أو مؤيدي اصطلاحيته العقلانية السياسية باتخاذ أفعال المتصوفة مثالا عمليا للسلوك، بمن في ذلك أوائل المتصوفة وأواخرهم والمعاصرين منهم، مثل من اسماهم "بالسادات السنوسية في صحراء أفريقيا"[5]. وبالتالي، لم يكن نقده اللاذع للتصوف سوى جزءا من مشروعه

١- الشعراني: الطبقات الكبرى، بيروت، دار الجبل، ١٩٨٨، ج٢، ص٥.
٢- الشعراني: الطبقات الكبرى، ج٢، ص٥.
٣- الشعراني: الطبقات الكبرى، ج٢، ص٦.
٤- محمد عبده: الإسلام والنصرانية، ص١١٤.
٥- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج١، ص٢٣١.

العملي. بمعنى توظيفه الفكري في الاتجاه الذي يعطي للإصلاحية شرعيتها الايجابية باعتبارها نفيا حقيقيا للإرث الصوفي. ولهذا فرّق بين ما اسماه بحقيقة التصوف وتصوف الغلاة. وهو الفرق الذي يعبر عن موقفه من التصوف المعاصر له. فالمتصوفة الأوائل، كما يقول الكواكبي، لا شيء عندهم "إلا التوسل بالأسباب العادية الشاقة لتطهير النفوس من أمراض إفراط الشهوات، وتصفية القلوب من شوائب الشره"[١]. وبهذا المعنى كان التصوف صفة مميزة لأكثر الصحابة والتابعين[٢]. وحاول من خلال هذه الفكرة اعتبار التصوف الغالي انحرافا عن مبادئ الإسلام الأساسية. فالتصوف الغالي بنظره، هو نتاج لعمل أولئك الذين "لم يرضوا بالشرع المبين فابتدعوا أحكاما سموها علم الباطن أو علم الحقيقة أو علم التصوف. علما لم يعرف شيئا عنه الصحابة والتابعون وأهل القرون الأولى المشهود لهم بالفضل في الدين"[٣]. من هنا اعتباره الإفراط فيه وزياداته المنافية لبساطة الإسلام نتاجا لازم تأثر التصوف بتوسع الفقهاء في شروحهم والمتكلمين في العقائد. حيث أضافوا لكل ذلك اقتباسات من قواعد الإلهيات الفيثاغورية، وجمل من لاهوتيات الأديان والوثنية ألبسوها لباسا إسلاميا. وإذا كانت هذه العملية قد بلغت ذروتها في القرن الرابع الهجري، فان القرن الذي تلاه استكمل غلو المتصوفة في مقاماتها عن النبوة والولاية والقطب. بحيث أصبح التصوف، كما يقول الكواكبي، فلسفة مشبعة بأحكام تشبه الحِكَم مبنية على زخرفة التأويلات والخيال والأحلام والأوهام[٤]. لهذا لم يجد في الحقيقة الصوفية سوى رديفا للسرّ النصراني. أما وحدة الوجود الصوفية فليس إلا الحلول النصراني[٥]. وبغض النظر عن سطحية هذه المقارنة وعدم دقتها إلا أنها تكشف في اتجاهها الفكري عن نزوع عملي موجه أساسا ضد غلو التصوف المعاصر له، أي التصوف الطرائقي "المسّيس" (من السياسة) في مساعيه لتكريس الخرافات والأوهام والأحلام وكل ما لا يعبر عن حقائق الإسلام الإصلاحي. ومن هنا حكمه على متصوفة زمانه باعتبارهم مدلسين في الدين. بل نراه يصفهم بعبارات مثل أولئك "الذين يدعون الكرامة على الله والتصرف بالمقادير واستمالتهم العامة بالزهد الكاذب والورع الباطل والتقشف الشيطاني وتزينهم لهم رسوما تميل إليها النفوس الضعيفة الخاملة سموها آداب السلوك"[٦]. ومن هنا أيضا استشهاده بأثر هذا التصوف الكاذب والباطل والشيطاني والخمول في الوعي

١- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج١، ص٢٣٠.
٢- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج١، ص٢٣١.
٣- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج١، ص١٩٨.
٤- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج١، ص٢٣٢.
٥- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج١، ص١٦٢، ١٩٣.
٦- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج١، ص١٦٣.

الجماهيري المعاصر له، والمستند إلى دعاوى باطلة في كرامات الأولياء وإهمال العمل ومسئولية الفرد الشخصية.

إننا نقف هنا أمام موقف واضح العالم في غاياته يسعى لتفنيد أسس الغلو الصوفي عبر نقد كل ما ينافي العقل والمعقول فيه. ومن ثم هدم الأسس النفسية والفكرية لآثاره الاجتماعية من خلال إبراز الزيف القائم فيه وفي أوهامه العالقة وترهاته الظاهرية، بما في لك عبر إبراز حقيقة التصوف الأخلاقية الأصلية. وبهذا يكون الكواكبي قد سار من حيث الجوهر في نفس المسار العام للأفغاني ومحمد عبده، أي البحث عن المعقول والأخلاقي باعتبارهما مقدمات علمية وعملية ضرورية للعمل الاجتماعي الحر، ومصدرا من مصادر وعي الذات النقدي.

وبهذا تكون إصلاحية الجهاد والاجتهاد العقلانية (الإسلامية) قد سارت في طريق الاختزال العلمي والعملي لتجربة قرن من الزمن. وهي الحصيلة التي وجدت انعكاسها في انعكاس المسار التاريخي في رؤيتها النقدية للواقع. فهي لم تعد تحكم في آرائها على الحاضر بعيون الماضي، ولم تصنع من نماذجه المثالية نظاما لاهوتيا صرف، بل حاولت اختزال مثالية الماضي في نموذجيته، أي إعلاء شأنه باعتباره نموذجا لا يلزم العمل المعاصر بشيء غير إلزامية التأمل الحر. وبهذا تكون قد دفعت ثقافة "كسر الأصنام" و"هدم القبور" إلى نهايتها المنطقية من خلال تحويل سهامها إلى كيانها الخاص. وبالتالي بناء حريتها الجديدة في العمل باعتبارها بؤرة مشعة، وليس تصنيمها (من الصنم) في قطبية الوجود الحق. وقد أدت هذه العملية إلى تعميق نقد الذات العقلاني وقطع دورة الإنتاج التقليدية للعقائد. بمعنى أن الإصلاحية الإسلامية الحديثة لم تجعل من أفكارها النقدية عقائد.

الفصل الرابع: الأبعاد العملية والعقلانية في الفكرة الإصلاحية

إن تذليل إمكانية جعل الأفكار النقدية عقائد كان يتضمن النفي العقلاني الجديد لأرث "الدورة المئوية" وتقاليد الرجوع السلفي المتيقن إلى عقائد الماضي ونسخها المتجدد! فقد أنهكت هذه النزعة التقليدية عناصر الواقعية والعقلانية، وذلك لأنها أبقت عليها بوصفها عناصر و أجزاء منحلّة في قدسية العقائد. وبهذا المعنى كانت مواقف الإصلاحية الإسلامية وآراؤها تسير في اتجاه النفي الواقعي والعقلاني للتقليدية السلفية. وبالتالي تمثلها الواعي لعبرة التجربة التاريخية النظرية والعملية. فقد كان إدراكها المباشر انتقادا "مبرمجا" للتقليد. فإذا كانت النزعة التقليدية السابقة أسيرة الرجوع الدائم إلى الفكرة اللاهوتية وثباتها المؤسساتي والقيمي في مفاهيم "الجماعة" و"الفرقة الناجية" ومطابقتها مع "الأنا المجتهدة"، فان الإصلاحية الإسلامية أخذت تكسر هذا التقليد من خلال تأسيسها لعقلانية الفكرة القائلة، بان الأنا المجتهدة، بما في ذلك في جهادها، لا تلتزم بعقيدة ما غير عقيدة انتمائها للكلّ الإسلامي. أما هذا الأخير، فانه لم يعد كيانا ثابتا أو عقائد لا تقبل الجدل، بل الكينونة المتجددة للحقائق، والتي يجري اكتشافها في الأعمال النظرية العقلية والعملية السياسية (والأخلاقية). ومن هنا توسيعها لمدى النقد الذاتي. إذ حالما يبلغ الوعي الاجتماعي هذه الحالة، فانه يكون قد بدأ بادرك ذاته الأولية. ومن ثم الأخذ بوضع العناصر التأسيسية للفكر النقدي في تناوله للظواهر الاجتماعية بمختلف أشكالها ومستوياتها، بما في ذلك وضع أنماط الفكر الكبرى أمام "محاكمة" عقلية وأخلاقية، باعتبارها المقدمة الضرورة لتحرير النفس من إسار التقليد.

وقد حدد ذلك الطابع الجوهري لمعارضة التقليد في الإصلاحية الإسلامية. وهي صفة تميز وتلازم على الدوام كل حركة إصلاحية كبرى. لكن خصوصية هذه الصفة هنا تقوم في كونها جرت تحت ثقل الإدراك النقدي والايجابي لأولويات الواقع التاريخي وقضاياه الاجتماعية والسياسية والأخلاقية الكبرى. وقد أدى ذلك أيضا إلى تجاهل أو هجر الطابع اللاهوتي للقضايا التقليدية وتقليدية القضايا اللاهوتية عن التوحيد وأصوله، والإسلام والإيمان، والكفر والشرك، والأمة والفرقة الناجية، عبر نفيها بمعايير الاستيعاب العقلاني والإصلاحي لمعضلات الفكر الواقعية. ونعثر على ذلك في ظاهرة ازدياد وتعمق قضايا الوجود الاجتماعي والفكري وموضوعاته مثل ماهية الدين وأهميته للمجتمع، والحوافز المدنية والحضارية في الإسلام، وأسباب الانحطاط الحضاري في العالم الإسلامي، وقضايا الإصلاح الديني وأساليب النهضة الممكنة، وموضوعات الأصالة الثقافية والتحرر السياسي، وقضايا الوحدة الإسلامية والاستقلال، وقضية الإسلام والقومية، وموضوعات وعي الذات الإسلامي والعربي، وقضايا السلطة والدولة، والحق والقانون، والدستور، والدين والدنيا، والإسلام والعلم وغيرها من القضايا.

كل ذلك يكشف عن ظاهرة اضمحلال قضايا الماضي وظهور القضايا الواقعية المعقولة. مما حدد بالضرورة بروز الروح النقدي للإصلاحية الإسلامية واشتراك شخصياتها الكبرى في معارضة التقليد في البداية والدعوة للاجتهاد الحر في النهاية. فعندما هاجم الأفغاني الدهرية (الهندية) فانه حاول أن يكشف أولا وقبل كل شيء عن طابعها التقليدي المدمر. فهو لم يناقش من حيث الجوهر القضايا الفلسفية عن الله والعالم، والخالق والمخلوق وغيرها، بل في ما إذا كان بإمكان الدهرية الهندية أن تبدع شيئا ما نافعا. ولا يعني ذلك خلو جدله الفكري معهم عن تناوله مشكلات الفلسفة وأسئلتها الكبرى ونتائجها العملية في قضايا الأخلاق والدين. فقد كانت هذه القضايا في صلب تفكيره العملي. إلا أنها عكست مراحل تطوره الفكري الأول، أو ما اسماه بتثقيف عقله النظري في الهند. ولهذا غابت قضايا الإلهيات في كتاباته وخاطراته. بينما تعمق وجودها وانتشارها في قضايا الأخلاق وأولوية السياسة ومشاكلها. كل ذلك يكشف عن أن تجربة الجدل العقلي الأولي مع الدهرية هي تجربة الفكر العملي في بحثه عن مواطن الأصالة. فقد وجد الأفغاني في الدهريين الهنود ناسا "لا نصيب لهم من العلم، بل ولا من الإنسانية. فهم بعيدون عن مواقع الخطاب، ساقطون عن منزلة اللوم والاعتراض. نعم لو أريد إنشاء مسرح لتمثل فيه أحوال الأمم المتمدنة، مّست الحاجة إلى هؤلاء لإقامة هذه الألاعيب"[١].

١- الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج١، ص١٢٩.

حددت هذه النزعة المعارضة للتقليد مهمات تحرير النفس. وبالتالي شحذ مواقفها النقدية وإعلان ضرورة الاجتهاد، باعتباره حقا دائما. لهذا لم يناقش الأفغاني قضية الاجتهاد، وحدّه وحقيقته، بل وضعها في موضعها المناسب وبصيغتها المناسبة وفي إطارها المناسب باعتباره سؤالا يحتوى في ذاته على إجابته. من هنا قوله:ما معنى باب الاجتهاد مسدود؟ وأي نص سد باب الاجتهاد؟[1]. فقد نظر الأفغاني إلى هذه المشكلة من الناحية الفكرية باعتبارها مظهرا للعبث واللامعنى. لهذا أهملها ولكن من خلال تجذيرها في المواقف النقدية. من هنا إعارته الاهتمام للقضايا والجوانب المتعلقة بنقد "الذهنية الشرقية" من حيث كونها ظاهرة واقعية وتقليدية أيضا. إذ وجد في اندفاع الانجليز وسيطرتهم على بلدان الشرق، على سبيل المثال، نتاجا لمعرفتهم بخصوصية "الذهنية الشرقية" السائدة آنذاك، التي أعطت لكل ما هو جديد وغريب صفة المعجزة واسم الكرامة[2]. لكنه في الوقت نفسه لم يجد في هذه الذهنية شيئا ما ثابتا أو غريزيا، بقدر ما اعتبرها انعكاس لسيطرة الأوهام والوهم. لهذا شبّه حال الشرقيين مع الانجليز كمثل شخص مار في مفازة يرى بها جثة أسد مطروحة على طريقه بينما يتوهمه سبعا ضاريا مفترسا قويا[3]. ووضع الأفغاني هذه المقارنة في مقدمة نقده الشديد لمختلف جوانب "الحياة الشرقية" ابتداء من تقاليدها ونظامها السياسي وتقاليد الاستبداد فيها وانتهاء بخلجات روحها الأخلاقي. فقد وجد في الكيان الشرقي جسدا مريضا وروحا خائرة، بحيث جعله ذلك يستصعب أحيانا إمكانية العلاج، بسبب ما اسماه بسقوط الهمم، وخور العزائم، وتفرق الكلمة، والاستسلام للخمول، وابتعاد النفوس عن مرامي العزة النفسية، وحرمانهم من لذة ما تنبسط به الروح عند نوال المنعة القومية والحرية الحقيقية[4]. الأمر الذي جعله أحيانا يعتقد بأنه لا مخرج لهم من هذا الضيق "إلا باشتداد الأزمة وقوة الضغط حتى يفقدوا بقية ما ترك لهم من شبه الراحة التي خلدوا إليها"[5]. بعبارة أخرى، انه أراد أن يصلوا إلى إدراك حقيقة الفقدان الكامل، وانه لا "راحة بعد اليوم"، من اجل عبور حاجز "الموت" إلى "الحياة". ولم تكن هذه الرؤية الوجدانية الدفينة سوى الصيغة المعذبة لفكرة البطولة التي تجد في ذروة صراعها المأساوي بريق الأمل الآتي، أو في موتها عناصر الإثارة الحية للأجيال.

غير أن الأفغاني لم يترك هذه النزعة والرؤية النقدية سائبة في ميدان العاطفة

١- الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٣٢٩.
٢- الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٣٦٥.
٣- الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٣٦٦.
٤- الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٤٥٦.
٥- الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج١، ص١٩٠

المتحمسة، بل أدرجها في المسار الواقعي لعناصر اليقين الإصلاحي. ومن هنا هجومه على "رجال المنابر"، أو أولئك الذين لا يتقنون حتى الخطابة والكلام، أولئك الذين لا تتعدى معرفتهم ترديد العبارات المحفوظة عن ظهر قلب مثل: "أن الورد اللطيف فتح من عرقه الشريف"[١]. أما أمراء الشرق فأنهم بنظر الأفغاني ليسوا أكثر من قطط منفوخة لا تبالي بشيء غير "طنطنة الألفاظ وفخامة الألقاب"[٢]. لكنه شأن مفكري الإصلاحية الإسلامية، وجه جلّ اهتمامه للبحث عن الأسباب الواقعية. ومن هنا تركيزه على الجوانب الأخلاقية والنفسية ونقد الذات باعتبارها المقدمة الضرورية لتنشيط الفعل الاجتماعي والسياسي وتنشيط الروح الفاترة. فعندما يقارن اختلاف العرب عن الأتراك، فانه يركز على فكرة الإرث والأثر التاريخي والثقافي. فالعرب تركوا ما هو شاهد على عظم إبداعهم، بينما لم يترك الأتراك أثرا ملموسا رغم قرون السيطرة الطويلة والقوة الكبيرة. وهذا بدوره ليس إلا نتاج التباين الجوهري في رؤيتهم لقيمة وأولوية الإبداع، كما يقول الأفغاني. بمعنى صيرورة الخلافة الإسلامية العربية في ميدان الروح والثقافة، بينما تركت الخلافة التركية في ميدان الجيش والحرب. وفي الوقت نفسه يبحث في هذه الحالة والمفارقة عن عناصر إضافية لتوسيع وتشديد النقد العقلي للعرب أكثر من غيرهم، استنادا إلى أن ترك الآثار دون الحفاظ عليها نقيصة. من هنا استشهاده بمواقف الفرنسيين من هزائمهم أمام الألمان عام ١٨٧٠. لقد أراد الأفغاني هنا إظهار قيمة النقد الذاتي العقلاني باعتباره مقدمة للفعل. ففي معرض تناوله قوة الانجليز وسيطرتهم الواسعة، حاول أن يكشف عن أن هذه السيطرة لا أساس لها متين غير سيطرة الوهم والخوف والجبن في أذهان وأنفس الشعوب المستعبدة. بحيث جعله ذلك يشير إلى وجود من يهاب دولة الانجليز في الدول العربية اعتبارا لما في سلطتها من الممالك الواسعة[٣]. ووجد في هذا الوقع النتيجة التي لازمت وجود الانجليز في "القبة الوهمية" التي أحاطت بها الآخرين. ولا يعني ذلك من الناحية التاريخية والواقعية سوى كون السيطرة الأجنبية لا تحدث إلا حالما يحدث الانهيار الداخلي. وان الأخير هو مفتاح دخول الغازي. فالانجليز دخلوا مصر، كما يقول الأفغاني، بمعونة المصريين أنفسهم، لان مصر كانت مجزأة في حركة إعرابي، وقسم يحنّ إلى الماضي وقسم يخاف. بينما لا عزيمة مع الريب[٤]. لهذا وضع مهمة محاربة الجبن إلى جانب تهديم أسس الوهم الاجتماعي والسياسي. فالجبن بنظره هو مرض من أمراض الروح، يذهب

١- الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٣٣٥.

٢- الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٤٩٣.

٣- الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٣٦٦.

٤- الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٣٦٩.

بالقوة الحافظة للوجود، والتي "جعلها الله ركنا من أركان الحياة الطبيعية"، كما يقول الأفغاني. إذ نراه يجد فيها ما اسماه بجرثومة كل فساد فردي واجتماعي والسياسي[١]. بمعنى وضعه الجبن في سلسلة الوجود الاجتماعي السياسي. ومن هنا بديله القائل، بضرورة "أن يكون أبناء الملة الإسلامية بمقتضي أصول دينهم ابعد الناس من صفة الجبن"[٢]. ومن الصعب بلوغ ذلك دون الانتباه إلى ما في النفس من قوة، وما في الوهم من ضعف. لهذا لم يجد في الانجليز بالنسبة للأمم آنذاك سوى دودة وحيدة، على ضعفها تفسد الصحة وتدمر البنية. وحالما يزول هذا الوهم السائد عند الشرقيين عن الانجليز (أي رؤيتهم حقيقة القوة في ذاتهم وضعفها في مستعبديهم) آنذاك يمكن لحركاتهم أن تؤدي إلى استقلالهم بأمورهم وانقطاع سلسلة الانتقال من عبودية إلى أخرى[٣]. بصيغة أخرى، إن الأفغاني حاول أن يربط مكونات النزعة النقدية في وحدة معقولة، أي التأسيس لعقلانية النزعة النقدية من خلال دمجها في مشروع البدائل المعقولة (المستقبلية).

فالأفغاني، شأن رجال الإصلاحية الكبار، لم يؤسس لمشروع وشرعية البدائل المعقولة في تقاليد العقلانية "الخالصة" أو تقاليد الكلام العقلية، التي حاولت أن تبني مقدمات هياكلها الفكرية والعملية على مقولات حدّ العقل وحقيقته. لقد اكتفي هنا، شأن موقفه من الاجتهاد، بالإشارة المتكررة إلى أهمية وقيمة الحجج والبينات العقلية ودمجها في أسلوب تحليله للظواهر وموقفه منها. فقد رفع قيم العقل ودافع عنه بالصيغة التي حوّله إلى عنصر جوهري في الديانة الإسلامية. من هنا توكيده على أن أول الأمور التي تنال بها السعادة هو صفاء العقول. وانه لا يمكن بلوغ الكمال حسب دين الإسلام إلا على "قاعدة الكمال العقلي والنفسي لا غير"[٤]. ومن هنا ربطه نيل السعادة بسيادة العقل. ولكن إذا كانت هذه الفكرة تقترب في الكثير من جذورها المعرفية بتقاليد "تهذيب الأخلاق" الفلسفية (العقلانية) فان انكسارها في مواقف الأفغاني العملية قد أعطى لها بعدا اجتماعيا سياسيا وإصلاحيا جديدا. وذلك لان ربطه السعادة بالعقل جرى من خلال نبذ ما اسماه بالوساطة الدينية. ومن هنا دعوته لحرية العقل ودوره التنويري الفعال، كما هو جلي في تشديده على ضرورة أن "تكون عقائد الأمة مبنية على البراهين القوية والأدلة الصحيحة"[٥]. وبهذا المعنى أيضا يمكن فهم الحوافز القائمة

١- الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٣٧٢.
٢- الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٣٧٣.
٣- الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٣٦٩.
٤- الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج١، ص١٧٥.
٥- الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج١، ص١٧٦.

وراء "الغائية العقلية" في بعض آراءه وأحكامه كتلك التي حاول من خلالها البرهنة على أن غاية الكمال في الوجود هو الحكمة الإلهية في تجلياتها المعقولة. وعندما كتب قائلا بان من "نظر في عالم الوجود الكلي، عَلِم عِلْم اليقين، انه وأن وقع كثير من صور كمالاته تحت قوى طبيعية... إلا أن عامة أفعاله واقعة على ترتيب عقلي محكم. ونعني بالترتيب العقلي ما يكون مبنيا على مراعاة الغايات والحكمة وفوائد الكمال التي تعود على نظام الكلّ وتبقى ببقائه"[١] ، فانه لم يضع هذه "الحقيقة الكلية" في جدول البيان اللاهوتي للعقائد، بل في أساس الرؤية العقلية للكلّ الفلسفي، أي كل ما يمكنه أن يخدم "برمجة" المشروع الإصلاحي العقلاني.

لقد أعطى الأفغاني للعقل في آن واحد هيئة الوسيلة المدركة والفاعلة. ففي الوقت الذي حاول أن يكشف عن قدرة العقل المعرفية، للدرجة التي يمكنه فيها كشف حقائق الأشياء، بما في ذلك "القيام بالمستحيلات". بحيث اعتبر من الممكن أن يصل الإنسان بمساعدة العقل إلى اختراعات توصله إلى القمر[٢]. وسعى من وراء كل ذلك تأسيس فاعلية العقل العملية ومن ثم إدخاله في صرح الإصلاحية الفاعلة. فقد وجد في العقل القوة القائمة وراء تطور أوربا. واعتبر تخلصها من التقليد هو بسبب استنادها إلى العقل، بما في ذلك في أصول دينها. وان العقل هو الذي جعلها تقفز قفزاتها السريعة في المدنية والتجارة المعاصرة[٣]. ونعثر على هذه الصيغة وانعكاسها المتنوع أيضا في مواقفه من الإصلاح الإسلامي. إذ وجد في السمو العقلي أساس المدنية الفاضلة. غير أنه بالخلاف عن الماضي لم يضع هذه الفكرة ضمن سياق وتقاليد الطوباوية الفلسفية، بل وضعها في أنساق الإصلاح العقلاني، أي تلك التي سعت إلى عقلنة الفعل الإرادي وتوعيته بالقيم الإصلاحية المتسامية وأولوياتها الاجتماعية السياسية. وإذا كانت بعض صياغاتها تستعيد في عباراتها ثقل التفكير القديم، ففي غاياتها تسعى إلى إعادة لحمة الكينونة الاجتماعية والثقافية بالصيغة التي تستقطب فعلها الواعي لحقيقة غاياتها. فعندما أراد التأسيس الأخلاقي للوحدة الاجتماعية والسياسية، فانه كتب قائلا: "أن الفضائل هي مناط الوحدة بين الهيئة الاجتماعية وعروة الاتحاد بين الآحاد. فتميل بكل منهما إلى الآخر، إلى من يشاكله حتى يكون الجمهور من الناس كواحد منهم يتحرك بإرادة واحدة ويطلب في حركته غاية واحدة"[٤]. فمن حيث طابعها المقارن تستعيد هذه الفكرة نموذج المرحلة النبوية (صدر الإسلام)، أما من حيث واقعيتها فأنها تعكس

١- الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج١، ص٢٥٧.

٢- الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج١، ص٢٦٥.

٣- الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج١، ص١٧٦.

٤- الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٣٧٦.

التأسيس العقلاني للإرادة المشتركة باعتبارها وسيلة تذليل الفرقة وأسباب التخلف والتجزئة. بصيغة أخرى، لم يسع الأفغاني من وراء ذلك استعادة الهيبة التقليدية للوحدة على أساس واحدية الأمة في دينها ودنياها، بل وحدتها الحرة على أساس إرادتها وفعلها العقلي الأخلاقي.

وتوصل محمد عبده في مجر تأملاته الفكرية ونشاطه العلمي إلى نفس هذه الآراء والمواقف. فإذا كانت عقلانية الأفغاني الإصلاحية وطابعها النقدي هي التجلي الأوسع لنقد الذات، فأنها اتخذت عند محمد عبده صيغة التجلي الأعمق. وذلك لأنها دفعت بآراء الأفغاني في هذا المجال إلى نهايتها "المنطقية" ولكن ليس في مضمار السياسة المباشرة، بل في ميدان الإصلاح التنويري. لهذا السبب خفتت النزعة النقدية في مواقف محمد عبده، أو بصورة أدق، أنها لم تنهمك في تناول القضايا التي شغلت الأفغاني.إذ لا نعثر عنده على موضوعات الشرقية والإسلامية، والقضية الوطنية والقومية، والقوة والسياسة، والجبن والرذيلة، والاستعداد للتضحية والفعل. وعوضا عنها تبرز موضوعات العقل والنظرة العقلية، والإسلام والعلم، والتربية والتنوير، والإصلاح القانوني وبعث التراث. وتنعكس في هذه القضايا أيضا خصوصية نقده الذاتي، كما هو جلي في ردوده على رسائل مجلة (الجامعة) في انتقادها للإسلام مقارنة بالنصرانية، أي كل ما جرى جمعه لاحقا في كتابه الشهير (الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية). إذ لم تكن انتقاداته اللاذعة للنصرانية شكلا من أشكال الجدل الديني اللاهوتي، بقدر ما كانت إحدى صيغ النقد العقلاني للذات. لهذا نراه يهمل الإسراف بالشواهد التاريخية للكشف عن حقائق ما يريد قوله، باعتبارها غير ذي بال وأهمية. واكتفى بإبراز قيم العقلانية والإنسانية في الإسلام فكرا وعقائد، دون أن يهمل سلبياته التاريخية. انه أراد القول بان ما بين إسلام واقعه وحقائق الإسلام بونا شاسعا. أما في انتقاده للنصرانية وأصولها، مثل التمسك بخوارق العادات، والسلطة الدينية، وترك الدنيا، والإيمان بغير المعقول، وادعاء احتواء كتابهم على علوم الأوائل والأواخر، وعدم التسامح، وما يقابلها ويعارضها في الإسلام وأصوله، ما هو إلا الصيغة غير المباشرة لإصلاحيته العقلانية النقدية. حيث استطاع صهر آرائه ومواقفه المباشرة وغير المباشرة في عقلانية الإصلاح وأولوية الروح المعرفي على الروح الإصلاحي السياسي. لهذا شدد في انتقاده لأسباب الجمود في العالم الإسلامي على ميادين اللغة والشريعة والعقيدة[1]. وبهذا المعنى يكون محمد عبده قد استكمل وتوسع بالطابع النقدي لإصلاحية الأفغاني في ميدان اجتهادها العقلي باعتباره جهادا معرفيا (تنويريا). ومن هنا أيضا تشديده على قيمة الاجتهاد

١- محمد عبده: الإسلام والنصرانية، ص١٢١-١٤٠.

ورفض التقليد. بحيث نراه يعتبر البدع المتجددة كلها كما هي تناج لسوء الاعتقاد الذي ينشأ "من رداءة التقليد والجمود عند حد ما قاله الأول بدون بحث في دليله ولا تحقيق في معرفة حاله، وإهمال العقل في العقائد"[١]. وهي الفكرة التي تستند إلى تقييمه للعقل باعتباره "من اجلّ القوى، بل وهو قوة القوى الإنسانية وعمادها، والكون جميعه هو صحيفته التي ينظر فيها وكتابه الذي يتلوه"[٢].

لكنه شأن ممثلي الإصلاحية الإسلامية، لم يضع فكرة العقل وقيمته بعبارات الإطراء التقليدية، رغم أهميتها، بل حاول إبراز قيمته الثقافية في عالم الإسلام نفسه. وقام بذلك من خلال الكشف عن الأسس العقلية المتينة في عالم الإسلام وثقافته باعتبارها احد أعمدته الأساسية. فعندما تناول ما اسماه بحقيقة الإسلام فانه يتطرق إليها من خلال تحليل ما اسماه بالدعوتين. الأولى هي الدعوة إلى الاعتقاد بوجود الله وتوحيده، والثانية هي التصديق برسالة النبي محمد. بحيث ارجع التعويل في الدعوة الأولى إلى العقل، باعتباره الوحيد القادر على إثبات حقيقتها وقيمتها. فهو لم يسع هنا لإظهار قيمة العقل في الإيمان وأولويته فحسب، بل وصياغة وحدة الإيمان والعقل في عبارات المنطق ذاته. بحيث أشار إلى أن الدعوة الأولى يعول فيها على "تنبيه العقل البشري وتوجيهه إلى النظر في الكون، واستعمال القياس الصحيح، والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام والترتيب وتعاقد الأسباب والمسببات ليصل بذلك إلى الاعتراف بوجود خالق للكون"[٣]. ولا يعني هذا سوى إبراز جوهرية العقل وأولويته في إدراك وجود الله وتوحيده. لهذا أكد على أن "الإسلام لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي في الدعوة بالإيمان بالله ووحدانيته"[٤]. ليس ذلك فحسب، بل وشدد على أن القرآن لا يقيد العقل بكتاب (مقدس) في قضايا معرفة الكون، باعتباره طريقا للتوحيد. أما في تأصيله لأصول الإسلام، فانه وضع في أصوله الأول والثاني كل من النظر العقلي وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض[٥].

وبهذا يكون محمد عبده قد سعى لتأصيل عقلانية إسلامية بروح إصلاحي من خلال تذويب الاجتهاد في العقل الدائم، أو العقل الدائم في الاجتهاد، وبالتالي تأصيل العقلانية في أصول جديدة. وقد تضمن ذلك بحد ذاته خروجا على المألوف في تقاليد علم الكلام والعقائد. فهو لم ينهمك في تقليدية الأصول الإسلامية الكبرى، بل نظر إليها من خلال

١- محمد عبده: الإسلام والنصرانية، ص١٣٤.

٢- محمد عبده: الإسلام والنصرانية، ص٦٥.

٣- محمد عبده: الإسلام والنصرانية، ص٦٧.

٤- محمد عبده: الإسلام والنصرانية، ص٦٩

٥- محمد عبده: الإسلام والنصرانية، ص٧٢-٧٣.

الأفكار الجدلية المناهضة للإسلام. وبالتالي، فان الأصول التي سعى لتأسيسها لا تستند على رد الفعل، كما هو في ظاهر اندراجها في كتاب (الإسلام والنصرانية)، بل في معقوليتها المدركة لذاتها بوصفها أصولا تجديدية للإسلام. لهذا نراه تكلم عن هذه الأصول، باعتبارها أركانا للدين، ترجع إليها جميع الفروع[١]، أي طابعها العام والمنظومي. حقيقة أن هذه "المنظومة" بقت في إطار مبادئها العامة والمفككة لحد ما، أي أنها لم تستند إلى نظرية متكاملة في وعي الذات النقدي التاريخي والاجتماعي السياسي، بقدر ما بقيت في حيز إبراز الأولويات الكبرى.

لقد حاول محمد عبده تقديم الأصول الجديدة للإصلاحية، بوصفها عقلانية تنويرية. وليس مصادفة أن يشدد في دفاعه عن الإسلام، على قيم العقل والفكر المستقل بحد ذاته، بما في ذلك في الحالات التي يمكن أن تكون "مثالا" للمسلمين في مساعيهم الإصلاحية[٢]. لهذا وضع في سلسلة أصول الإسلام أركان النظر العقلي، وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، والابتعاد عن التكفير، والاعتبار بسنن الله والخلق، وقلب السلطة الدينية، والتسامح، والجمع بين مصالح الدنيا والآخرة. ووضع في "اصل النظر العقلي" كونه وسيلة الإيمان والحق، وانه حجة على الإنسان ومعيار للحكم والسلطة. في حين إذا تعارض العقل والنقل اخذ بما دل عليه العقل. وجعل "الابتعاد عن التكفير" ابتعادا عن تقاليد الماضي وأسلوبا أمام الحرية الفكرية. في حين حاول البرهنة من خلال "اصل الاعتبار بسنن الله في الخلق" على انه "لا يعوّل بعد الأنبياء في الدعوة إلى الحق على غير الدليل"[٣]. وان طبيعة الدين تتوافق مع شرائع أو نواميس أو قوانين الوجود في الأمم والأكوان. وان قلب السلطة الدينية يعني إزالة فكرة العصمة والوساطة الدينية بين الله والإنسان. وانه ليس هناك في الإسلام من يختص بفهم لا يناله الآخرين للكتاب (القرآن) والعلم. وان هذه المعرفة ليست مزية لأحد دون آخر. وانه لا تباين بين الناس إلا بقدر "تفاضلهم بصفاء العقول وكثرة الإصابة في الحكمة"[٤].

وحاول محمد عبده من خلال هذه الآراء ووحدة أصولها إبراز إصلاحيته العقلانية، وبالأخص في نتائجها العملية المستقبلية. وليس مصادفة أن يكشف عن نماذج هذه الأصول في الماضي، لأنه أراد أن يظهر ما هو جوهري من وجهة نظر المثال، أي الربط

١- محمد عبده: الإسلام والنصرانية، ص٣٩.

٢- مثل إشارته لمن اسماهم بأفاضل النصارى، ويقصد به مارتن لوثر، الذي أطلق على أرسطو كلمة الخنزير والدنس والكذاب، بينما كان المسلمون يسمونه بالمعلم الأول.

٣- محمد عبده: الإسلام والنصرانية، ص٧٣-٧٥.

٤- محمد عبده: الإسلام والنصرانية، ص٧٩.

بين التاريخي والمثالي في آفاق الرؤية الجديدة. من هنا أيضا محاولته صياغة الكيان المعتدل للعقلانية الإسلامية في روحها وجسدها، وعقلها وضميرها. ويكشف هذا الاعتدال عن عناصره في مكونات الإسلام القديم والمعاصر والمستقبلي، أي في الإسلام النموذجي والمفترض. من هنا دعوته للاعتدال في العادات والعبادات، انطلاقا من الإسلام نفسه لم "يبخس الحواس حقها، كما انه هيأ الروح لبلوغ كمالها. فهو الذي جمع للإنسان أجزاء حقيقته واعتبره حيوانا ناطقا لا جسمانيا صرفا ولا ملكوتيا بحتا"(١). وإذا كانت هذه الصيغة الظاهرية لوحدة الاعتدال في الروح والجسد، هي التعبير المناسب "للاهوت العقلاني" الإسلامي، فان عقلانيتها الواقعية (العملية) تظهر بجلاء في نماذجها التاريخية والروحية. فعندما تناول قضية الزهد في الإسلام، فانه يشير إلى أن سياسة الخلفاء الراشدين من الزهد شيء يوافق الدين (الإسلامي)، وان سلوك معاوية في البذخ هو الآخر موافق للدين، وذلك بفعل تغير الظروف. فهو لم ير في سلوك معاوية شيئا ما معارضا لما هو مباح في الإسلام فحسب، بل واعتبره قوة فاعلة في "ترويج فنون الإبداع في الصنعة على اختلاف ضروبها"(٢).

أما في ميدان الروح فانه حاول إبراز البديل الممكن للإصلاحية الإسلامية في قوتها الكامنة، والذي سعى لتأسيس بمقولات السياسة والفعل الاجتماعي المباشر في وحدة العقل والوجدان. فعندما تكلم عن التفاؤل القائم في زمنه عن إمكانية استعادة الإسلام قوته في المدنية المعاصرة، فانه يشير إلى ضرورة صياغة الوحدة الجديدة للعقل والوجدان. بحيث نراه يجد فيها نتيجة لتطور العلم والدين (الإصلاحي) وأسلوبا في بناء الوحدة المتناسقة للثنائيات الضرورية في الوجود التاريخي والثقافي للمسلمين، أي الوحدة المتناسقة للدنيا والآخرة، والعلم والدين، والعقل والإيمان. لهذا وجد في وحدة العلم والدين وضرورة التقائهما أسلوبا يستلزمه في آن واحد منطق الحقيقة والأخلاق. وهي الصلة التي عبر عنها في فكرة وحدة العقل والوجدان، باعتبارها نتاجا للمساهمة التي يقدمها الدين للعلم والعلم للدين، أو الوحدة العريقة فيما يمكن دعوته بثقافة الحدود الإسلامية، التي أرسى تقاليدها تاريخ متشعب في بلورة نماذج الوحدة المعقولة للمعقول والمنقول، والتفسير والتأويل، والظاهر والباطن، والحقيقة والشريعة. وقد سار محمد عبده في هذه التقاليد المتنورة، عندما أكد على أن "تطور العقل بمساهمات العلم تؤدي به إلى أن يبلغ قوته ويعرف حدود سلطته. فيتصرف فيما أتاه الله تصرف الراشدين ويكشف ما مكنه فيه من أسرار العالمين. حتى إذا غشيته سبحان الجلال وقف

١- محمد عبده: الإسلام والنصرانية، ص٩٠.

٢- محمد عبده: الإسلام والنصرانية، ص٩٦-٩٧.

خاشعا وقفل راجعا، واخذ اخذ الراسخين في العلم"[1]. آنذاك يلتقي العقل مع الوجدان الصادق، أو القلب. إذ "لم يكن الوجدان ليكابر العقل في سيره داخل حدود مملكته، متى كان الوجدان سليما وكان ما استضاء به من نبراس الدين صحيحا"[2]. وهي العلاقة المعتدلة أو الوسطية المعقولة، التي أسست لها تآلفات الفكر النظري الإسلامي ابتداء من المحاسبي وانتهاء بالغزالي. من هنا توكيد محمد عبده على رفض ما يتفوه به السذج من أن هناك فرقا بين العقل والوجدان بمقتضى الفطرة والغريزة. وذلك لان الاختلاف في حالة وقوعه، ما هو في نظر محمد عبده سوى عرض عند عروض العلل والأمراض الروحية. إذ اجمع العقلاء على أن المشاهدات بالحس الباطن (الوجدان أو القلب) هو من مبادئ الرهان العقلي[3]. ثم دفع بهذه الفكرة صوب غايتها النهائية عبر توليف العقل والوجدان في عبارته القائلة، بأننا "منحنا العقل للنظر في الغايات والأسباب والمسببات والفرق بين البسائط والمركبات، ومنحنا الوجدان لأدراك ما يحدث في النفس من لذائذ وآلام، وهلع واطمئنان، وشمل وإذعان، ونحو ذلك مما يذوقه الإنسان ولا يحصيه البيان" (٤). وهي ذات النتيجة المميزة لإصلاحية الأفغاني العقلانية وطابعها النقدي، أي نفي تجارب العقلانية والصوفية في وحدة التقائهما.

١- محمد عبده: الإسلام والنصرانية، ص١٤٦.

٢- محمد عبده: الإسلام والنصرانية، ص١٤٧.

٣- محمد عبده: الإسلام والنصرانية، ص١٤٧

٤- محمد عبده: الإسلام والنصرانية، ص١٤٧.

الفصل الخامس: فكرة التأسيس التلقائي للإصلاح العملي الشامل

لم يهمل محمد عبده تجربة قرن من الزمن في تجارب الإصلاح الحديث، وقرون الثقافة الأساسية في تاريخها الروحي. وانتهت حصيلة هذه الرؤية النقدية الإصلاحية إلى فكرة الأصول المعقولة للإسلام المجاهد. ولكن إذا كانت إصلاحية محمد عبده العقلانية النقدية هي التجلي الأعمق في نقد الذات، فأنها اتخذت عند الكواكبي صيغة التجلي الأدق، بفعل مسارها المتعمق في دهاليز وطرق وعي الذات السياسي. وقد حدد ذلك طابع المهمات النقدية لآراء ومواقفه وأحكامه من القضايا الاجتماعية والسياسية والثقافية. ذلك يعني انه سار في اتجاه وعي الذات السياسي نتيجة لإدراكه قيمة الدولة والوجود القومي المستقل. غير أن الكواكبي لم ينظر إلى هذه القضية بمعايير القومية ومتطلباتها المعاصرة كما تكونت في التاريخ الأوربي للحديث، بل عبر استنباطها من نقده العقلاني والفكرة الإصلاحية لواقع العالم الإسلامي في تاريخه القديم والمعاصر بشكل عام والعالم العربي بشكل خاص. وكذلك نظر إليها في ضوء الأصول المفترضة للوجود الذاتي المستقل، باعتباره كيانا خاصا له حدوده الذاتية. لهذا لم تعد معارضة التقليد عنده جزءا من الاحتكام للعقل النظري المجرد في تصوراته وأحكامه وتصديقاته وظنونه، بقدر ما أصبحت جزءا من منهج النقد الذاتي الفكري والاجتماعي والسياسي والثقافي. ففي مقدمة كتابه (أم القرى) يخاطب القارئ بان يكون من "أمة الهداية" لا من "أمة التقليد". كما نراه يحذر من يقرأ كتابه قائلا، بأنه إذا كان من "أمة التقليد وأسراء الأوهام" ولا يحب أن يدري من هو، وفي أي طريق يسير، ويشعر بعار الانحطاط وثقل الواجبات، ولا يطيق تتبع المطالعة وتحكيم العقل والنقل، فمن الأفضل له أن

يترك الأمور على ما هي عليه[١]. إننا نقف هنا أمام تحذير لا علاقة له بتقاليد الوعظ الأخلاقية والنفسية المتعارف عليها، بل بمعايير الوعي الذاتي الفاعل. بعبارة أخرى، لم يعد التقليد في آرائه مجرد فعل فردي أو شكل من أشكال الوعي أو نمط من أنماط الفكر، بل الكينونة الاجتماعية للأوهام والانحطاط وعدم المبالاة وانعدام تحكيم العقل والجهل بالنفس. فالسؤال الأول هنا يتعلق بمعرفة النفس وماهيتها وحقيقتها وأسلوبها في العلم والعمل وغايتها. وهذا بدوره ليس إلا السؤال الجوهري المتعلق بوعي الذات، بوصفها المقدمة المندرجة فيما اسماه الكواكبي "بأمة الهداية" النافية "لأمة التقليد".

ومن هنا صعود مهمات ما يمكن دعوته بالهداية الذاتية. إذ لم تعد الأخيرة جزءا من أفعال "السرّ المجهول" و"الإرادة الأزلية"، بل النتاج المباشر لمهمات وعي الذات. وليس مصادفة أن يضع الكواكبي في أولى المهمات النقدية الكشف عما اسماه بالأسباب الظاهرة لخلل المسلمين "غير سرّ القدر الخافي على البشر"[٢]، أي الأسباب الواقعية. بحيث نراه يجعل منها ميدان ومحك نقد الذات. ففي حالة عدم توفر شروط العلم والعمل، فمن الأفضل ترك الأمور على ما هي عليه، كما يقول الكواكبي. مما ألزم بدوره توسيع وتعميق نقد الذات، الذي وجد انعكاسه أيضا بما في ذلك في تجاوز تقليدية العبارة، أي انتظام النقد في مهج واضح المعالم دقيق العبارة. مما يعكس أولوية الرؤية المنطقية في مقدمات تحليله واستنتاجاته. واستند في كل ذلك ليس فقط على قواعد المنطق المجردة، بل وعلى الواقع وتدقيق ظواهره استنادا إلى وحدة العلة والمعلول. فعندما أراد تحديد طبيعة التخلف الإسلامي فانه أشار إلى عدم دقة الوصف الذي يطلقه الكثير من الباحثين عندما يشبهون حالته بالمرض. إذ نراه يجد في هذا التشبيه صيغة تقليدية صورية. وعوضا عن ذلك اقترح عبارة "الفتور العام"[٣].

أن هذا الاقتراح الذي تضمن في ذاته الصيغة الجديدة لإدراك الواقع، باعتباره صيرورة لا وجودا، وكينونة لا كائنا، يعكس في غاياته منطق الفكر النقدي في تعامله مع الواقع. بمعنى تقييد الفكر بالتعامل المنطقي حتى مع العبارة، باعتباره الحاجز الضروري الأول لكل إدراك متعمق في القضايا. آنذاك سيجري تذليل الخلل الفعلي عبر تصوير الواقع كما هو وليس من خلال تحويله إلى موضوع التأمل العقلي المجرد. واحتوى هذا الأسلوب على مقدمات الاقتراب الدائم من منطق التطابق مع إدراك الواقع في أسبابه ومسبباته. مما أدى إلى انتقاد الفكر والفكرة وتجاربهما، بوصفها عملية معرفية دقيقة

١- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج١، ص١٢٦.

٢- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج١، ص١٢٨.

٣- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج١، ص١٤٥.

في تعبيرها عن الواقع كما هو. فعندما حدد الأطر العامة أو ما اسماه بالأصول والفروع في الأسباب السياسية والأخلاقية والدينية لفتور العالم الإسلامي، فانه أشار إلى أن المعايشة الطويلة لهذا الفتور أدت في نهاية المطاف إلى قلب الحقائق في أفكار الناس، بحيث جعل عندهم المخازي مفاخرا، والتصاغر أدبا، والتذلل لطفا، والتملق فصاحة، وترك الحقوق سماحة، وقبول الإهانة تواضعا، والرضا بالظلم طاعة[١]. أما هذا "الانقلاب" الواقعي في المفاهيم والقيم، و"انقلاب" القيم والمفاهيم في الواقع، فما هي إلا الأوجه المختلفة لانعدام وعي الذات الحقيقي والغاية المرتجاة منه. لهذا طالب بوضع حد لاستمرار التقليد الفكري في تناول المشكلات والقضايا من خلال تناول واقع التخلف الإسلامي وأسباب انحطاطه كما هو، أي البحث عن الأسباب الواقعية وليس اللاهوتية الغائرة في المخيال التقليدي من قضاء وقدر وتوكل ورضا وما شابه ذلك.

وقد حدد ذلك اتجاه نقده العقلاني صوب المقدمات الواقعية للتخلف. بمعنى مطابقة نقد الذات مع نقد الوجود الاجتماعي والتاريخي والثقافي. من هنا انتقاده اللاذع لأولئك الذين حاولوا تبرير التخلف والإبقاء عليه استنادا إلى تقاليد "الأخلاق الإسلامية" الموضوعة في أحاديث "المسلم مصاب"، و"أن الله إذا أحب عبدا ابتلاه"، و"أن أكثر أهل الجنة البله"، و"أن غيرنا مستدرجون" وما شابه ذلك[٢]. ولهذا السبب أيضا شدد على الأسباب الروحية (الدينية) والإرادية (السياسية) والعملية (الأخلاقية) في الإبقاء على هذا النمط من الرؤية والواقع. لقد أراد الكواكبي الكشف عما في الإرادة المستلبة وافتقادها للتاريخ السياسي وخوائها الأخلاقي من أسباب جوهرية وراء الفتور العام. الأمر الذي جعله يردد في أماكن عديدة الحكمة القائلة: "كما تكونوا يوّل عليكم"، وان يستنتج من انه "لو لم نكن نحن مرضى لما كان أمراؤنا مدنفين"[٣]. وتغلغلت هذه الصيغة في اغلب آراؤه ومواقفه وأحكامه. مما يعكس بدوره إدراكه الدقيق لقيمة العمل السياسي وأهمية شرعية السلطة والدولة. وحاول التأسيس لهذا الإدراك من خلال تعميق نقد الذات بالاتجاه الذي سعى لكسر الحلقة المفرغة أو "الدورة الخالدة" للتقليد والعبودية. وقدم بهذا الصدد وصفا نقديا لاذعا ودقيقا لذرات الاستبداد في الكينونة الاجتماعية للفرد والدولة على مثال ما اسماه بالكيفية التي ينشأ بها "الأسير في البيت الفقير". إذ عادة ما يجري تكوينه الأول في حالة المناكدة والمشاكسة. وحالما يتحرك جنينا في بطن أمه، فانه يبدأ بتحريك شراسة أمه في شتمه وضربه. وحالما يبدأ بالنمو فأنها تضيق عليه

١- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج١، ص٢٦٨.

٢- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج١، ص٢٦٢

٣- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج١، ص١٥٣.

أما لألفتها الانحناء خمولا أو التقلص لضيق الفراش. وحالما تلده تضعه في قيود القماط اقتصادا أو جهلا. فإذا بكى سدت فمه بثدييها أو قطعت عليه أنفاسه بدوار السرير. وحالما يبدأ بالترعرع تمنعه من رياضة اللعب لضيق الملعب. وإذا استفسر أو سأل ليتعلم ضرب على فمه أو زجر. وإذا قويت رجلاه جرى رميه إلى الشارع. وفيما بعد يجري ربطه بالعمل قصد منعه عن السراح والمراح، ثم تزويجه في أول فرصة لكي لا يبرح يقاسمهم شقاء الحياة ويجني على غيره كما جنى عليه أبواه[١].

إن إعادة إنتاج الكيان الاستبدادي في الأفراد التي يصورها الكواكبي تكشف عن عمق الرؤية النقدية الاجتماعية والتاريخية لظاهرة الاستبداد السلطوي وانعدام الهوية السياسية والحقوقية للدولة. وجعل من هذه الظاهرة عينة وميدان نزعته النقدية العميقة من خلال الكشف عما اسماه بالأسباب الدينية والسياسية والأخلاقية للفتور العام. لكنه في الوقت نفسه يفرّق بين أصول وفروع هذه الأسباب.

فمن بين الأصول في الأسباب الدينية يشير إلى سيطرة عقيدة الجبر وتفشي الجدل في العقائد الدينية، وانتشار روح الفرقة، وغياب التسامح، ونفسية التشدد في الدين، وسيطرة العلماء المدلسين، وغلبة الفكرة القائلة بتعارض العقل والدين، والغفلة عن حكمة الجماعة، بينما وضع في فروعها ما اسماه بتأثير المزهدات وعدم تطابق القول والعمل، والغلو الصوفي، والمزايدة في الدين، وسيطرة الشعوذة، وتهاون العلماء في التوحيد، والاستسلام للتقليد، والتعصب للمذاهب، ونبذ الحرية الدينية، وتكليف المسلم ما لا يكلفه به الدين.

في حين وضع في أصول الأسباب السياسية كل من الحكم المطلق للسلطة، وانقلاب المضمون الاجتماعي والاقتصادي للسياسة، وحصر اهتمام السلطة بالجيش وجباية الأموال، وإبعاد الأحرار وتقريب المتملقين. أما فروعها فمثل تفرق الأمة إلى عصبيات وأحزاب، وغياب حرية القول، وفقدان العدالة والمساواة، وتهديم السلطة للدين، وغياب الرأي العام الموحد، والإصرار على الاستبداد، والانغماس في الترف والشهوات.

أما أصول الأسباب الأخلاقية فهي الاستغراق في الجهل، وفقدان النصيحة، وانحلال الرابطة الدينية، وفقدان الاهتمام بالتربية، وغياب القوة الموحدة للجمعيات، وعدم الاهتمام بالشؤون العامة من جانب المجتمع، ومعاداة العلوم، في حين وضع في فروعها كل من استيلاء روح اليأس، والإخلاد إلى الخمول، وفساد التعليم، وترك الأعمال، وغلبة التخلق بالتملق، وتفضيل الارتزاق بالجندية على الصنائع، وتوهم أن علم الدين في العمائم والكتب.

١- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٤٠٥.

إن مجرد الاستعراض العام لأصول وفروع الأسباب التي وضعها الكواكبي تحت مجهر اهتمامه التحليلي يكشف عن عمق رؤيته النقدية والعقلانية ودقتها. أنها تكشف عن تحليله النقدي لبنية الفتور العام، أو التخلف والانحطاط في مكوناته الأساسية، مع ما يترب عليه من إدراك لأولوية النهضة والانبعاث ومفاصلها في الأصول والفروع. وبالتالي فان نزعته العقلانية والنقدية لم تنحصر ضمن إطار إظهار قيمة العقل النقدي، بل وترتيبه المنظم للأسباب والمسببات في كل واحد، مع إدراك دقيق لمهمات البدائل ومشاريعها العملية. وبهذا يكون قد دفع العقلانية النقدية للفكرة الإصلاحية إلى مداها الأبعد من خلال ربطه النقد العقلاني للواقع بواقعية نقده للذهنية الإسلامية في مكوناتها السياسية والأخلاقية والدينية، أي في كلها الثقافي.

فهو لا ينتقد السياسة بشكل عام ولا مفاهيمها النظرية، بقدر ما ينتقد شكلها الواقعي وآثارها العملية في الدولة العثمانية وبدائلها الممكنة في موضوعات الفكر السياسي وحلوله. وإذا كانت مواقفه "التاريخية" في جوهرها تتمحور حول رفض شامل "لمناقب" الدولة العثمانية باسم المصير المستقل للعالم العربي، فان تحليله السياسي "المباشر" للواقع الزمه رؤية الخلل الجوهري في مصاعبها التي أنتجتها بشكل خاص الستين السنة الأخيرة التي ابتدأت من نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر حتى بدايات القرن العشرين. فهي المرحلة التي تميزت بمحاولات إعادة تنظيم الإمبراطورية. إلا أنها باءت بالفشل، وذلك لأنها "عطلت أصولها القديمة، ولم تحسن التقليد ولا الإبداع"[١]. ولم يقصد هو بذلك استحسان ما مضى ولا استحسان أصولها القديمة، بقدر ما انه أراد الكشف عن تناقضاتها الداخلية. فقد أشار هو إلى أن بعض هذه الأسباب التي يتكلم عنها هي "أمراض قديمة ملازمة لإدارة الحكومة العثمانية منذ نشأتها"[٢]. وقد أدرج في هذه الأسباب أصولا منها توحيد الإدارة العثمانية للقوانين دون الأخذ بنظر الاعتبار اختلاف طبائع وأطراف المملكة واختلاف أهاليها في الأجناس والعادات. وفي الوقت نفسه تشوش القضاء وتنوع الإجراءات الحقوقية، إضافة إلى تفويض الإمارات المختصة بعوائل معينة. أما في فروعها فقد أشار إلى أسباب عديدة منها التمسك بأصول الإدارة المركزية، وتولية بعض المناصب المختصة ببعض الأصناف كالمشيخة الإسلامية والعسكرية والجند، من اجل ألا يتفقوا فيما بينهم ضد السلطة المركزية. وكذلك عدم تحمل الرؤساء مسؤوليتهم أمام الرعية. وكذلك التمييز الفاحش بين أجناس الرعية، والغفلة عن مقتضيات الزمان ومباراة الجيران، والضغط على الأفكار المتنبهة بقصد

١- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج١، ص٢٥٣.

٢- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج١، ص٢٥٣.

منع نموها، وإدارة بيت المال إدارة إطلاق بدون مراقبة وغيرها من الأسباب. في حين أدرج في الأسباب الأخلاقية القائمة وراء انحطاط الدولة عدم تطابق الأخلاق بين الرعية والرعاة، والغفلة عن ترتيب شؤون العامة، وعدم التمسك بالنظام في توزيع الأعمال، وإهمال التخصص، وسقوط الهمة، وترك الاعتناء بتعليم النساء وغيرها من الأسباب[١]. وبهذا يكون الكواكبي قد جعل من الدولة والاستقلال السياسي والنظام الاجتماعي العادل ميدان نقده الذاتي. أما انتقاده للإدارة العثمانية فقد كان يتضمن في ذاته إدراكا نوعيا جديدا يتطابق مع فكرة وعي الذات القومي السياسي. ولم يكن ذلك معزولا عما اعتبره فقدانا جوهريا بالنسبة للوجود العربي آنذاك. مما حدد بدوره مضمون هذا الانتقاد، وبالتالي معنى ومهمات الإصلاحية الإسلامية التي تطابقت عنده مع فكرة سيادة الروح العقلاني بطابعه العملي السياسي والتنوير الثقافي.

وبهذا المعنى كانت الرؤية الإصلاحية عند الكواكبي أكثر قربا من إصلاحية الأفغاني. إلا أنها تميزت بأبعاد سياسية واجتماعية وقومية دقيقة مرتبطة بإدراكه أهمية وجوهرية الدولة والتاريخ السياسي المستقل للعالم العربي. فهو ينطلق شأن كل الإصلاحيين الكبار، من البؤرة المميزة للإصلاحية الإسلامية وعقيدة التوحيد، باعتبارها المقدمة الضرورية لكل فعل حق. ولم يقصد بذلك وضع الحدود لتفريق الخطأ عن الصواب، بقدر ما كان يسير باتجاه تحديد ماهية الحرية. من هنا تركيزه على فكرة التحرر من رق العبودية لأي صنم، باستثناء "عبودية الحق".

فقد اعتبر الكواكبي شأن الكثير من المصلحين الكبار أن ثمرة التوحيد الحق هو عتق العقول من الأسر. وذلك لان ثمرة إتباع الشريعة الإسلامية (شريعة الرسول) يحول دون الوقوع في الشرك[٢]. وفيما بين التوحيد والشرك تترامي ميادين الإصلاحية في تحضيرها للعمل. وذلك لان هذه الأطراف لم تعد موضوعات في حد وحدود الكلام التقليدي وعقائده الإيمانية، بل في كونها أجزاء من منظومة الإسلام الإصلاحي المعاصر. من هنا ربط الكواكبي ثمرة التوحيد بثمرة الإيمان بوصفه نفيا للشرك. غير انه وضع هذه الفكرة عبر تأسيسه الجديد للمفاهيم والمقولات الإسلامية المتعلقة قضايا الذات الإلهية وصفاتها وأفعالها. فإذا كانت هذه المفاهيم هي أيضا القضايا الأساسية لعلم الكلام التقليدي، فان تناولها في آرائه الجديدة قد افقد طابعها التقليدي اللاهوتي، وذلك لأنه ذوّبها في تأصيله النقدي العقلاني تجاه مختلف المظاهر السلبية الفكرية والاجتماعية والسياسية وآثارها في اعتقادات المسلمين. فالإشراك في الذات بنظره، هو

١- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج١، ص٢٥٣-٢٥٧.

٢- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج١، ص١٩٠.

الاعتقاد بالحلول. أما الإشراك فهو اعتقاد البعض تصرّف غير الله في شيء من شؤون الكون، بينما الإشراك في الصفات فهو الاعتقاد في مخلوق انه متصف بصفات الكمال من المرتبة العليا، التي لا ينبغي إلا لواجب الوجود (الله)[1].

مما سبق يتضح، بان الكواكبي لم يعيد استهلاك تقاليد اللاهوت التقليدي المعقد وتفريعاته العديدة، بل أعطاها مضمون النفي العملي البسيط للاعتقادات السائدة في عصره من اجل الساهمة أولا في "النهضة الإسلامية العلمية والأخلاقية"، والتحضير للأفعال السياسية الكبرى ثانيا. فهي المساهمة التي تستعيد في ذاتها التاريخ الذاتي باعتباره تاريخا للحق، أو تاريخا للإصلاح. لهذا اعتقد بان الحكماء السياسيون الأقدمون اتبعوا الأنبياء في سلوك هذا الترتيب، أي الابتداء من نقطة دينية توصلا لتحرير الضمائر ثم إتباع طريق التربية والتهذيب بدون فتور ولا انقطاع[2]. وبهذا تتحول روحية الديانة إلى سياسة الروح الفاعلة في إدراكها العملي للمهمات والغايات. لهذا اعتبر أن كل التشويه الذي لحق بالأديان، بما في ذلك الإسلام، كان له غرض واحد وهو الاستبداد[3]. وبالتالي ليس الاستبداد في جوهره سو النقيض المباشر للدين الحق، تماما بالقدر الذي يشكل الدين نقيضا للاستبداد.

ووضع كل هذه الحصيلة في موقفه المعارض للأفكار التي حاولت أن تربط بين الدين والاستبداد خصوصا في موقفها من الإسلام. وفي الوقت نفسه لم ينف إمكانية استغلال ما في بعض ما لازم الإسلام في تاريخه. لكنه يعتبر كل ما ساهم في بلورة تقاليد الاستبداد في الإسلام هو نتاج تأثير بما اسماه "بأساطير الأولين" و"القسم التاريخي" من التوراة والرسائل المضافة إلى الإنجيل، باعتبارها أجزاء ساهمت في صياغة أسس الاستبداد وتقاليده[4]. بعبارة أخرى، إن تقاليد الاستبداد في الإسلام هي نتاج الخروج على حقيقة الفكرة الوحدانية فيه. من هنا يمكن فهم نقده للتوراة والإنجيل، بوصفه نقدا سياسيا. فالتوراة استعاضت عن أسماء الآلهة بالملائكة، أما رسائل (العهد الجديد) فقد وضعت رجال الكهنوت بالشكل الذي جعلهم ناطقون وفاعلون بالنيابة عن الله. في حين وضع الإسلام "قواعد الحرية السياسية المتوسطة بين الديمقراطية والارستقراطية، فأسس التوحيد واظهر للوجود حكومة كحكومة الخلفاء الراشدين"[5]. وإذا كان تخليصه النص القرآني عما يمكنه أن يكون مصدرا للاستبداد، فلأنه يعني

١- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج١، ص١٩٣.
٢- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٣٩٤.
٣- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٣٥٢.
٤- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٣٤٢.
٥- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٣٤٦.

في إطار الفكرة الإصلاحية عنده يتطابق مع مبادئ التوحيد المعقولة والأخلاقية. الأمر الذي افرغ القرآن من إمكانية "توكيله" المطلق لصلاحية "الاستبداد" أيا كان نوعه، كما يقول الكوكبي. وقد كانت هذه الفكرة تخدم في منظومته الفكرية مهمات الإصلاح الديني باعتباره جزءا من مهمات السياسة أو مطابقة لها. فالأنبياء هم المصلحون، والساسة الحكماء يتبعونهم في "الترتيب". من هنا محاولته تحديد قواعدها من خلال الإقرار، بان الله يرسل الأنبياء حجة على البشر. وان بعض هؤلاء الأنبياء رسل (أصحاب رسالة). أما قواعدها في الإسلام فهي كون النبي محمد "بلغ رسالته ولم يكتم منها شيئا. وانه أتم وظيفته بما جاء به من كتاب الله، وبما قاله أو فعله أو اقره على سبيل التشريع كمالا لدين الله"[١]. ومن قواعد هذا الدين "انه محظور علينا أن نزيد على ما بلغنا إياه رسول الله أو ننقص منه أو نتصرف فيه بعقولنا، بل محتم علينا أن نتبع ما جاء به التصريح المحكم من القرآن والواضح الثابت من السنة"[٢]. أما القاعدة الأخيرة فهي أن "نكون مختارين في باقي شئوننا الحياتية، نتصرف فيها كما نشاء مع رعاية القواعد العمومية، التي شرعها أو ندب إليها الرسول وتقتضيها الحكمة أو الفضيلة"[٣].

لقد كان "ترتيب" القواعد المذكور أعلاه تعبيرا عن الإدراك الواعي لمنظومة الإصلاح في مبادئها العامة. إذ لا يعني إتباع القرآن كما هو بدون زيادة أو نقصان في "ترتيب" الكواكبي سوى حصره إياه ضمن إطار الوحدانية النافية للغلو المتكلس في فرق الإسلام المختلفة. لهذا أكد على أن احد المبادئ الأساسية للجمعية هو كونها لا تنتسب إلى مذهب أو شيعة مخصوصة من مذاهب وشيع الإسلام مطلقا. وان مسلكها الديني على مشرب السلف المعتدل[٤]. أما المقصود بإتباع ما جاء في القرآن والسنة الصحيحة من دون تصرف فيها بعقولنا فهو عقول تلك المدارس والفرق. فالقرآن والسنة هما المصادر المعقولة والمعتدلة، مما يضفي عليهما صفة الاستمرارية الضرورية في تقاليد الحق. لهذا اعتبر الكواكبي كل ما هو غيرهما مرتبط بخيارنا وبما تدعو إليه الحكمة والفضيلة. ولا يعني ذلك سوى الربط المتناسق بين الفعل الحر (الاختيار) والعقل (الحكمة) والأخلاق (الفضيلة)، أو وحدة العقل والسياسة والأخلاق في علاقتها بالديني، أو الدنيوي بالديني، ولكن ليس بالصيغة المتعارف عليها في تقليد العقائد والإيمان، بل في صيغتها الإصلاحية العقلانية. إذ لم يعن الديني هنا الإيماني العقائدي،

١- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج١، ص١٨٨.
٢- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج١، ص١٨٨.
٣- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج١، ص١٨٨.
٤- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٢٨٢.

بل التراثي الثقافي. مما حدد بدوره الارتباط الواعي بالأنا الحضارية وتقاليدها الروحية من جهة، واستيعابها الجديد لوحدة هذه العلاقة في الظروف الملموسة من جهة أخرى. بمعنى الطابع الملموس للبدائل السياسية والأخلاقية والدينية، بوصفها العناصر الأساسية التي بحث فيها الكواكبي عن أسباب الفتور العام. لهذا نراه يتكلم في بداية (أم القرى) عن ضرورة ما اسماه "ببيان الحالة الحاضرة وأسباب الخلل وإنذار الأمة وتوجيه اللوم للأمراء والعلماء"، وكذلك ضرورة "التشخيص السياسي المدقق" للواقع الإسلامي من خلال البحث عن "مراكز المرض ليتعين بعد ذلك الدواء الشافي"، ثم كيفية "إدخاله في جسم الأمة بحكمة تصرع عناد الوهم"[1]. فعندما يشير إلى أن "السياسة والدين يمشيان متكاتفين، وان إصلاح الدين أسهل منالا وأقوى واقرب طريقا للإصلاح السياسي"[2] ، فانه لم يقصد بذلك موازاة الديني والسياسي، ولا أولوية الديني على السياسي، بقدر ما انه وضع "الترتيب" العملي للإصلاح انطلاقا من ظروفه المعاصرة. فهي الصيغة التي تعكس أساسا أولوية السياسي على الديني ولكن لا في إطار معارضتهما، بل في "ترتيب" الأولويات الجوهرية. لاسيما وانه حاول التأسيس لهذه الأولوية بمعايير ومقاييس العقلانية الإسلامية ومضامينها الاجتماعية السياسية والديمقراطية، باعتبارها أيضا مقدمات تحتوي في ذاتها على أصالتها الثقافية في عالم الإسلام نفسه.

وقد حدد ذلك وعكس في فكرته الإصلاحية قيمة التنوير بشكل عام والثقافة بشكل خاص. فهو لم يقف عند حدود التنوير الداعي للقضاء على الجهل باعتبارها مقدمة النهوض العلمي والأخلاقي، بل وانهماكه في تدقيق كيفيته وأساليبه من اجل توجيهه العملي.ووجد في كل ذلك عملية ضرورية ينبغي أن تساهم في إشراك الجميع ببناء الوحدة الاجتماعية المثلى. من هنا وضعه في (وظائف الجمعية) مهمات تعميم القراءة والكتابة والترغيب في العلوم والتخصص في المدارس وإصلاح أصول تعليم اللغة العربية والعلوم الدينية والتربوية والسعي إلى استغلال كل ما يمكنه أن يكون نافعا وايجابيا في الوجود الواقعي للأمة. ومن هنا اقتراحاته بحمل أهل الطرائق (الصوفية) على الرجوع إلى الأصول الملائمة للشرع والحكمة في الإرشاد والتربية المريدين وتكليف كل فرقة منها بمهمة من المهمات مثل تحميل الطريقة القادرية مهمة إشاعة تعليم الأيتام، وأخرى بمواساة المساكين وثالثة بالتمريض وأخرى بالتنفير من المنكرات (كالمسكرات وما شابه ذلك)[3]. أما التجلي الأعمق والأوسع والأدق لهذه النزعة التنويرية الثقافية،

١- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج١، ص١٣٧-١٣٨.

٢- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٣٤٥.

٣- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج١، ص٢٨٦-٢٨٩.

فانه يبرز في وحدة وكمون الفكرة الثقافية في الفكرة السياسية، والفكرة السياسية في الفكرة الثقافية كما هو واضح في تناوله لعلاقة الاستبداد بالجهل، والحرية بالمعرفة. فهو لم ينطلق من انه لا استعباد ولا اعتساف ما لم تكن الرعية حمقاء تتخبط في ظلام الجهل وتيه العماء. وان المستبد نفسه لا يخشى علوم اللغة ولا يخاف من العلوم الدينية المتعلقة بالمعاد، بل أن المستبد ترتعد فرائصه من علوم الحياة مثل الحكمة النظرية والفلسفة العقلية وحقوق الأمم والسياسة المدنية والتاريخ المفصل والخطابة الأدبية. فالمستبد يخاف من العلوم التي "توسع العقول وتعرف الإنسان ما هو الإنسان وما هي حقوقه"[(١)].

إن الوحدة الحية لكمون الفكرة الثقافية في الفكرة السياسية والفكرة السياسية في الفكرة الثقافية تكشف عن تذليل عقلانية الإصلاحية الإسلامية للذهنية السلفية المعاندة والاستبداد السلطوي، من خلال تأصيلها لمفاهيم العقل العملية، باعتبارها أجزاء ضرورية في منظومة الإصلاح. وبلغ ذلك ذروته في فكرة نقد الذات الاجتماعية والتنوير الثقافي الشامل. مما حدد بدوره حدود النزعة النقدية للإصلاحية الإسلامية وارتباطها بقضاياها التاريخية والوجودية والروحية الخاصة. وبهذا تكون قد أسست لعناصر المنظومة الفكرية الأصيلة، مما الزمها بضرورة التأصيل للأصالة.

١- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج١، ص٢٨٩.

الباب الثاني: الإسلام الثقافي للإصلاحية الإسلامية

الفصل الأول:
فكرة الأنا الثقافية الحرة

إن التناقضات الملازمة لمحدودية المنظومات الفكرية هي في الوقت نفسه احد الشروط الضرورية لنمو وتراكم الروح النقدي الثقافي. وذلك لان مساعي الفكر في محاولاته تنظيم الآراء والأحكام والقيم في منظومة لها حدودها الخاصة عادة ما يؤدي إلى تعميق عناصر النزعة النقدية. وبالتالي، إرساء أسس المقدمات الضرورية لتأصيل وعي الذات العقلاني، وبالأخص حالما تجري هذه العملية بمعايير الإدراك الواقعي للأولويات التاريخية الفعلية. فنشوء وتطور الفكرة النقدية للإصلاحية الإسلامية تجاه النفس هو الوجه الآخر لإدراك أولويات الإصلاح الذاتي. لاسيما وان ظهور فكرة الإصلاح الذاتي بهيئة منظومة فكرية نظرية وعملية هو التعبير المناسب عن بلوغ العقل النظري والعملي إدراك حدوده الذاتية[١].

وفي مجرى هذا الإدراك كانت تتراكم صياغة الإمكانات المتنوعة لتأصيل الأصالة،

١- إن إدراك قيمة الكينونة الثقافية لعالم الإسلام هو الذي حدد مضمون وضرورة الأصالة في عقلانية ومساع الإصلاحية الإسلامية. ومن ثم وضع إمكانية التعددية (العلمية والعملية). فإذا كانت مظاهر الرؤية النقدية للأصالة عند الأفغاني مرتبطة بصراعه الفكري ضد الدهرية (الهندية) ونهايتها في الدعوة الشاملة للنهوض الإسلامي، فأنها اتخذت عند محمد عبده صيغة الوحدة الهادئة بين العقل والأخلاق، مما ألبسها لباس التنوير والنزعة الإنسانية. في حين جرى بلورتها في آراء الكواكبي بوصفها أجزاء مترابطة ومتوحدة في مشروعه السياسي الديمقراطي والقومي التحرري. مما أدى في الحصيلة إلى استثارة القوى الروحية الكامنة للثقافة الإسلامية في أفعال القوى الاجتماعية الناشطة. ومن ثم مهدت لصعود فكرة البدائل ومشاريع النهوض دون أن تفرض بصورة جازمة تصوراتها وأحكامها على الآخرين. من هنا يمكن فهم مضمون الفكرة التي وضعها محمد عبده في مجرى مقارنته بين المسيحية (والغرب الأوربي آنذاك) وبين الإسلام في مجال الموقف من العلم. فقد ظلت المسيحية والغرب الأوربي أكثر من ألف عام قبل أن يظهر فيها العلم، أو تنشأ الحرية الشخصية أو تسري فيها الحركة العملية إلى ما فيه صلاح الجمعية الإنسانية. بينما لم يمض على المسلمين من يوم استحكمت فيهم البدع إلا اقل من ثمانمائة سنة(!) وهي إشارة تتضمن من حيث رمزيتها التاريخية الإشارة إلى فترة سقوط الخلافة العباسية، ومن حيث رمزيتها الثقافية إلى انهيار الكينونة الثقافية الإسلامية الكبرى.

ومن ثم تنوع الرؤية النظرية للماضي والمستقبل وانكسارهما في مختلف قضايا ومسائل الوجود المعاصر. وقد حدد هذا بدوره مهمة تجديد الرؤية ومشاريع البدائل، بوصفها ميدان التجسيد المباشر لبلوغ الوعي النظري والعملي مستواه الرفيع والخاص. لاسيما وأنها الحالة "الطبيعية" التي تفرضها أيضا مشاعر الانتماء الثقافي ومنطق الرؤية العقلية والوجدانية لأولويات "القضايا المصيرية" وكيفية حلها. بمعنى البقاء في حيز الوجود التاريخي والفناء في الواجب، باعتبارها المعادلة التي تحتوي على قيمة وفاعلية الإدراك المتنوع لتأصيل الأصالة (أو إدراك الحدود الذاتية).

وقد جرت هذه العملية في أفكار الإصلاحية الإسلامية من خلال الرجوع إلى بداية الذات الثقافية وليس إلى بداية زمن "السلف الصالح"، وبالتالي لم تجر عبر توجيه الفكرة الإصلاحية وتوجهها العملي صوب فكرة المثال - الواجب، بل من خلال وضعها بمقولات الفكرة الواقعية ومعايير العقلانية المستقبلية. مما حدد بدوره خلوها من إفراط الاستشهاد المتكرر والممل بالماضي وبطولاته الواقعية والوهمية. بعبارة أخرى، لقد جرى الخروج من أوهام الروح البطولي وتقاليده اللاهوتية المخدرة للعقل والضمير صوب تأسيس بطولة الروح العقلاني. ولم يكن هذا رد فعل أو معارضة على ما في "عقلانية الضمير واللسان" (فكرة النهضة العربية الدنيوية) من قيم كبرى وفعالة بالنسبة لاستثارة الحماس الوجداني، بقدر ما كانت تمثل الاستكمال النقدي والأكثر عمقا لما فيها. وذلك لان الإصلاحية الإسلامية حاولت تحقيق ذلك من خلال الرجوع إلى بداية الصيرورة الثقافية للكينونة الإسلامية. بمعنى أنها لم تقف عند حدود المتحجرات الجميلة للحضارة الإسلامية، بل تجاوزتها صوب مصادرها الأولى. وفي هذا كانت تكمن قدرتها العقلية ونشوتها الوجدانية في تنشيط فكرة التأصيل الثقافي وتأسيسه بالاستناد إلى فكرة الانتماء الثقافي ومرجعيته الجوهرية، أو ما أسميته بوحدة البقاء في حيز الوجود التاريخي والفناء في الواجب.

لقد كانت هذه الحصيلة النتيجة المترتبة على توليف ووحدة النزعة النقدية العميقة والتوجه الإصلاحي، أي كل ما يلازم بالضرورة إدراك قيمة الأولويات باعتبارها المقدمة الضرورية للفعل العقلاني. وبما أن قيمة الأولوية وفاعليتها مرتبطة أساسا بادراك طابعها ومستوى تأسيسها الموضوعي، لهذا لم يكن بإمكان هذه الوحدة الخشنة والمرنة أيضا أن تخلو في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بالنسبة لعالم الإسلام من اثر وتأثير الأغشية الوجدانية والأوهام الصنمية لزمن الاستبداد والاستعباد. وقد انعكست في هذه الظاهرة المتناقضة مفارقة الوجود التاريخي والثقافي للمرحلة (عهد التخلف والاستبداد والهجوم الاستعماري الأوربي) سواء جرى النظر إليه بمعايير

الواقع أو بمعايير الواجب. وقد تكون حالة "الواجب" في نظام "الحرام" و"الحريم" وأشكالها ومستوياتها المتنوعة في قصور الخلفاء والسلاطين الصورة النموذجية عن هذه المفارقة. وإذا كانت هذه المفارقة هي الأسلوب المميز أيضا لحالة العالم الإسلامي عند اصطدامه بالقرن التاسع عشر – العشرين الأوربيين، فان إدراكه الموضوعي في الإصلاحية الإسلامية لم يكن بالإمكان حصره بمستوى ما معين، أو جانب ما معين. مما حدد بالضرورة تنوع مساعي الإصلاحية الإسلامية واشتراكها في الوقت نفسه بأولوية الهموم الثقافية والسياسية. غير انه لم يجر حصر هذه المساعي والهموم ضمن آفاق محددة مسبقا أو معطاة مرة واحدة والى الأبد. أما اليقين الراسخ ومختلف مظاهره وأشكاله فقد كان الصيغة الوجدانية الملازمة لروح الثبات التاريخي المميز للإصلاحيات الكبرى، أي الغشاء الضروري للكينونة الاجتماعية والنفسية والثقافية. فهي المقدمة الخطابية للعمل المرتبط بفكرة الواجب. مما حدد بدوره آلية الرجوع للذات الثقافية، بوصفه تعبيرا عن حال البقاء في حيز الوجود التاريخي والفناء في الواجب. من هنا قيمة المرجعية (الثقافية) وفاعليتها في الرجوع "التاريخي". ذلك يعني، أن مرجعيتها لم تكن لاهوتية سلفية ولا مذهبية سياسية، بل مرجعية الإصلاحية العقلانية صوب الإسلام الثقافي.

إن استمداد الإصلاحية الإسلامية لمرجعياتها الأساسية من الإسلام الثقافي كان النتيجة الملازمة لمنطق الإدراك المتعمق في ذاته. أما التقليدية الظاهرية فيها، فأنها تقليدية الثبات التاريخي ضمن أصوله الثقافية، وليس ثبات الفكر وجموده في مقولات الماضي وقضاياه واهتماماته. ومن هنا اشتراك مختلف شخصيات وتيارات الإصلاحية الإسلامية في مرجعيات كبرى محدودة جرى حصرها بأصول القرآن والسنّة. ولم تعد هذه الأصول ديوان المعرفة المطلقة في تبويبها العقائدي والفقهي الجاهز، بل النماذج الرمزية المعقولة والمتغيرة. لهذا اعتبر محمد عبده القرآن هو "المعجزة الوحيدة" في الإسلام[١] ، بسبب كونها "عرضت على العقل ومفهومة من قبله"، كما أن الإيمان لا يستلزم تغير سنّة الله في الوجود. بعبارة أخرى، انه لم يضع الإيمان "بخارق العادة" في ميدان التصديق فحسب، بل وقيّده بادراك العقل وفهمه إياه. فالمعجزة هنا هي ليست خرق العادة، بقدر ما أنها "سنة الله في الوجود"[٢] ، أي قانون وجود الأشياء كما هي. وهي "السنّة" التي حاول إدراجها في ما يمكن دعوته بقانون الوحدة الثقافية وكونها احد المصادر التاريخية الجوهرية.

١- محمد عبده: الإسلام والنصرانية، ص٧٠.

٢- المصدر السابق، ص٧١.

وليس مصادفة أن يشدد محمد عبده على أن القرآن سيبقى على الدوام سندا أخيرا يمنع الأمة من السقوط في الهاوية. ذلك يعني انه لم يعط للقرآن هيئة الكيان السحري، بقدر ما حاول ربط وجوده التاريخي (أو بصورة أدق ما قبل تاريخي باعتباره وحيا إلهيا) بوجوده الثقافي باعتباره كتابا (فُصّلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون). وتعّبر هذه الوحدة التاريخية الثقافية فيه عن مصدرته الجوهرية، بوصفه "كتابا واحد لأمة واحدة"، وأنه "إمام المتقين ومستودع الدين"[١]. ولم يعن محمد عبده بإمامته ومستودعته هنا سوى رمزيته التاريخية الثقافية، بوصفها القوة الحافظة للوجود العربي (والإسلامي). وفي هذه الفكرة يمكن رؤية محاولته لاستظهار التاريخ المنصرم وتجسيده في آفاق المستقبل، تماما بالقدر الذي يمكنها أن تضع للمستقبل المجهول (والقاتم) حدوده المضيئة، باعتباره السدّ الأخير أمام الهاوية. ووضع محمد عبده هذه الفكرة بعبارة: "إليه المرجع إذا اشتد الأمر وعظم الخطب"[٢].

إن مرجعية "المرجع الأخير" تحتوي على ما يمكن دعوته بأصولية الوحدة الثقافية، وليس الدينية والمذهبية والعقائدية منها والمعرفية. وفيها نعثر على إعادة تأسيس لآراء الأفغاني عن أن ازدياد حجم الهزيمة والضغط التاريخي على العالم الإسلامي سوف يجبر أتباعه على وعي حقيقة كونهم لا يفقدون في نضالهم إلا قيودهم، ولكن بالشكل الذي يعطي لما يقومون به بعدا عقلانيا وتنويريا وإصلاحيا. وكتب بهذا الصدد يقول، بأنه "لا تزال الشدائد تنزل بهؤلاء المنتسبين إلى الإسلام، ولا تزال القوارع تحلّ بديارهم حتى يضيقوا. وقد بدءوا يفيقون من سكرتهم ويفزعون إلى طلب النجاة... وعند ذلك يجدون هذا الكتاب الكريم في انتظارهم، يعدّ لهم وسائل الخلاص"[٣]. ولا يعني انتظار القرآن لأولئك المنتسبين إليه من الناحية الواقعية، سوى إدراك فعل القيم الثقافية الروحية، ومن ثم الرجوع إلى مرجعية الذات الثقافي. إذ لم يسع محمد عبده إلى فرض القرآن على المسلمين، بقدر ما كان يسعى لتوكيد فعل الإفاقة من سكر الجمود والفزع إليه (القرآن) وطلب النجاة به. ولم يعن ذلك بالنسبة له سوى الرجوع الواعي لمصادر وعي الذات. فقد وضع هذه المهمة تحت ضغط عوامل الإجبار الحضاري للقرن التاسع عشر، الذي الزمه كما الزم الأفغاني قبله بمهمة إدراك قيمة "العروة الوثقى". وإذا أراد الأفغاني لها أن تتطابق مع قيمة العمل، فان محمد عبده أراد لها أن تكون فعلا للقيم، أو إذا أراد الأفغاني أن يكون الاجتهاد جهادا، فان محمد عبده أراد أن يكون الجهاد اجتهادا. وتنعكس في هذه المواقف والرؤية إدراك الأولويات الكبرى وأساليبها

١- المصدر السابق، ص١٤٢.

٢- المصدر السابق، ص١٤٢.

٣- المصدر السابق، ص١٤٤.

المتنوعة. وليس مصادفة أن يكون تجسيدها الأكثر وضوحا عند الأفغاني موجها صوب سياسة الجسد الثقافي للأمة، بينما يكون تجسيدها الأكثر وضوحا عند محمد عبده في سياسة الروح الثقافي للأمة. ومن هنا اهتمام الأفغاني بالعمل والنشاط السياسي والوحدة، واهتمام محمد عبده بالقانون والشروح والتعليقات والرسائل.

ويكشف هذا التنوع بدوره عن طبيعة مساعي الإصلاحية الإسلامية ونوعية إدراكها لقيمة وأساليب المرجعيات الثقافية والروحية الخاصة. وضمن هذا السياق يمكن فهم آراء الكواكبي ودعوته للرجوع إلى "ما هو معلوم من صريح الكتاب وصحيح السنّة وثابت الإجماع"[1]. فقد كان هذا الرجوع بالنسبة له أسلوب القضاء على التفرقة السائدة في العلام الإسلامي بشكل عام والعربي بشكل خاص. إذ وجد في فكرة الرجوع أسلوبا لإزالة التفرقة في الآراء[2]. وإذا كانت هذه الصيغة في مظهرها تبدو سلفية صارمة، فأنها احتوت من حيث توجهها الواقعي على قيمة الإدراك المتعمق للحرية بما في ذلك الفكرية. وذلك لان توجه الكواكبي هنا كان منصبا على صنع الوحدة الاجتماعية والقومية. لهذا لم تعن إزالة الفرقة في الآراء إدانة الاختلاف، بقدر ما كانت تعني الإقرار بتنوعه، وفي الوقت نفسه إدراك الأولويات الأساسية في العمل الاجتماعي السياسي والتاريخي للعالم العربي. ونعثر على كل ذلك فيما اسماه بالأسباب الدينية والسياسية والأخلاقية للفتور العام (أو التخلف والانحلال). ففي الوقت الذي جعل من وحدة الآراء والمشاعر المقدمة الضرورية للقضاء على التفرقة، فانه لم يجعل من إسنادها بأصول "صريح القرآن وصحيح السنّة وثابت الإجماع ميدانا للجدل المدرسي"، ولا أن يدرجها في تأملاته وأفكاره. لقد أبقى عليها، كما هو الحال عند الأفغاني ومحمد عبده، في مستوى الإشارة العابرة. إذ لم يعن القرآن بالنسبة له هنا سوى "الكتاب الذي وصل إلينا بطريق لا تحتمل الشبهة فيه لاجتماع الكلمة واتفاق الأمة عليه"[3]. بينما حصر مضمون السنّة في "ما قاله الرسول أو فعله أو أقره"[4]. أما الإجماع فقد تركه سائبا، وأبقى عليه بوصفه نموذجا محتملا للاختيار والاختبار. ووضع ذلك في عبارة تقول، بان المقصود بالإجماع هنا هو ما ترجع "إليه الأمة وتجتمع عليه في بعض أمهات المسائل"[5]. وعندما يطابق الكواكبي الإجماع مع مذهب السلف، فان ذلك لا يعني في آرائه ومواقفه سوى جوهرية الأصالة الذاتية السليمة وقيمتها الحية. ومع ذلك

١- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج١، ص١٣٨.
٢- المصدر السابق، ج١، ص١٣٨.
٣- المصدر السابق، ج١، ص٢١٢.
٤- المصدر السابق، ج١، ص٢١٢-٢١٣.
٥- المصدر السابق، ج١، ص١٣٨.

لم يضع في هذه القيمة معنى الإلزام والوجوب، أي انه لم يحوّل الإجماع إلى قضية عقائدية ولم يدرجها في مدارج العقائد. وبالتالي لم يكن توسيعه لهذا الأصل سوى توسيع الوجود المتزايد للحرية في مباحثها الواقعية. لهذا لم يحصر معجزة القرآن في ذاته ولا في لغته، بل في آنيته المتجددة. وإذا كان لهذه الفكرة تقاليدها الخاصة في علم الكلام الإسلامي والتصوف، فان استمرارها في إصلاحية الكواكبي، كانت تتماشى مع إدراكه لأولوية التغير الواقعي. مما يعني أيضا نقل الإعجاز من ميدان اللاهوت إلى ميدان العمل. وكتب في معرض رده على أولئك الذين حصروا إعجاز القرآن في لغته قائلا: "لو أطلق للعلماء عنان التدقيق وحرية الرأي في التأليف، كما أطلق لأهل التأويل والخرافات، لرأوا في ألوف من آيات القرآن ألوف آيات من الإعجاز، ولرأوا فيه كل يوم آية تتجدد مع الزمان والحدثان تبرهن على إعجازه"[١]. بصيغة أخرى، لقد نقل الكواكبي مطلب حرية الرأي والتأليف من تقاليد المواجهة المباشرة ضد أصحاب "التأويل والخرافات" إلى ميدان حرية البحث والحقيقة. ومن ثم جعل القرآن مصدرا جوهريا بالنسبة لتأسيس حرية البحث غير المتناهي. وذلك لان الإعجاز الدائم وغير المتناهي في القرآن هو الصيغة غير المباشرة للحرية. وإلا ماذا تعني "الرؤية المتجددة مع الزمان والحدثان" إن لم تعني تجدد الرؤية الواقعية؟ أي نقل إعجازه الحقيقي إلى ميدان المتغيرات والمتجددات في الواقع.

إننا نقف هنا أمام ما يمكن دعوته بحيوية الزمن الثقافي، ولكن دون جعله أسلوبا أو مستوى للتسلية الذاتية. فالرمز الثقافي هنا هو الكيان الحي لوحدة المثال والواجب، أي تلك القوة التي تلازم بالضرورة وعي الانتماء العميق للتاريخ الخاص (الثقافي) ومهمة استدراكه الجديد بالصيغة التي تستثير فاعلية الاستنهاض "الخالد" لمبادئه الكبرى. بعبارة أخرى، أنها عملية الاستعادة الدائمة للمبادئ المتسامية باعتبارها بداية التاريخ وغايته. ومن هنا تنوع ظهورها وتباين مستوياتها وتعدد نماذج تأسيسها النظري عند رجال الإصلاحية الإسلامية. فالاستعادة الدائمة للمبادئ المتسامية باعتبارها بداية التاريخ ونهايته هي الدورة التي يفترضها منطق ما أسميته بالأصولية الثقافية. لاسيما وانه المنطق الملازم لكل إبداع حقيقي، لأنه يفترض في استنتاجاته صدق معاناته. وتستقطب هذه العملية بدورها التاريخ والفكر، باعتبارهما المكونات المحددة لظهور الرموز الثقافية وكيفية فعلها في الوجود الاجتماعي والسياسي للأمم. ولا يمكن لهذه الأصول الثقافية أن تكون مؤثرة دون إعادة "تأصيلها" التاريخي. وتحتوي هذه العملية في أعماقها على تناقضات كبيرة، وبالأخص ما يتعلق منها بإمكانية تأديتها إلى صنمية

١- المصدر السابق، ج٢، ص٣٥٢-٣٥٣.

النزعة التأملية، والابتعاد عن واقعية البدائل المعاصرة وصيرورة "التاريخ العالمي". لكنها في الوقت نفسه كانت تتمثل الأسلوب الأكثر واقعية لترسيخ عقلانية الرؤية والعمل، وبالأخص حالما تجد وتؤسس للنسبة المعقولة بين الماضي والمستقبل في الحاضر، أي حالما تتجنب وضع أفعالها في رياح التجربة الخالصة، وختم المستقبل بمقاييس الماضي وأحكامه القيميية.

وقد نثر الأفغاني الأحجار الأولى لهذا الطريق المعقد في محاولاته المتنوعة لإيجاد النسبة المعقولة بين الديني والدنيوي، والإسلام والعلم، والقومي والإسلامي، والإصلاحي والعقلي، والاجتماعي والإنساني في مدنية الإسلام وحضارته، أي كل ما يشكل في حصيلته مقدمات الرؤية المناسبة لصياغة أسس الثقافة باعتبارها الأسلوب الأكثر واقعية لرسم عقلانية الرؤية والعمل. مما أدى إلى إبداع قيم الاعتدال والوسط ونسبها الخاصة في مختلف ميادين الوجود الاجتماعي والسياسي لعالم الإسلام. وإذا كانت آراءه وأحكامه تبدو في مظهرها أحيانا غاية في التباين، فلأنها تعكس أساسا تطورها الحي بالارتباط مع مجرى تعمق رؤيته للأمور ومجراها. ولهذا كان من الطبيعي أن يتحمس في بداية أمره لنقد الدهريين بالصيغة التي عمم في مواقفه منطق الأخلاق الصارمة فيما يتعلق بصعود الأمم وسقوطها التاريخي. إذ لم يجد في الدهرية الهندية أكثر من مقلد "للمادية" ومقصدها في "محو الأديان" من خلال نشرها فكرة "الإباحة في الأموال والإبقاع بين الناس عامة"[١]. ووجد في هذه المساعي "الإباحية" مصدر سقوط الحضارات قديما وحاضرا[٢]. وبغض النظر عن ضعف هذه الأحكام من حيث رؤيتها الأسباب الفعلية العميقة الخاصة بصعود الأمم وسقوطها، إلا أنها تكشف في ذوق المشاعر الحساسة للإصلاحية الدينية عن قيمة الروح الأخلاقي في إعادة بناء الكيان الثقافي للأمة. من هنا يمكن رؤية تعرضها اللاحق إلى نفي فكري ايجابي في أرائه السياسية. ولم تجر صياغة هذا النفي بين ليلة وضحاها، بل جرى بلورته في مجرى الحماس النقدي في مواقفه من الواقع المتغير. ففي انتقاده للأخلاق الدهرية، باعتبارها سببا من أسباب السقوط الروحي للأمم، نراه يشدد على أن "الدين مطلقا هو سلك النظام الاجتماعي. ولن يستحكم أساس للتمدن بدون الدين البتة"[٣].ذلك يعني أن انتقاده لما اسماه بفساد الدهرية الأخلاقي كان يتضمن في أعماقه تراكم القيم الايجابية عن وحدة العناصر الاجتماعية والمدنية في الدين بشكل عام والإسلامي بشكل خاص. لهذا لم يجد في

١- الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج١، ص١٢٩.
٢- المصدر السابق، ج١، ص١٢٩.
٣- المصدر السابق، ج١، ص١٣٠.

أراء الدهرية عن "المدافعة الشخصية" و"شرف النفس" و"الحكومة" عقائد قادرة على صنع النظام الاجتماعي والسياسي الحق في عالم الإسلام. من هنا وضعه بالضد منها كل من فكرة الإلوهية وفكرة "الثواب والعقاب" باعتبارهما الاعتقادين اللذين "لا تقرر هيئة الاجتماع الإنساني، ولا تلبس المدنية سربال الحياة، ولا يستقيم نظام المعاملات، ولا تصفو صلات البشر من شائبات الفعل وكدورات الغش إلا بهما"[1].
بصيغة أخرى، إن انتقاد الأفغاني لعناصر المدافعة الشخصية وشرف النفس والحكومة في آراء الدهريين، هو انتقاد اجتزائها التقليدي من بنية المدنية الأوربية، بوصفه فعلا لا عقلانيا ولا أخلاقيا، ولا إنسانيا. لأنه لا يؤدي إلى صنع الوحدة والوفاق الضروريين لعالم الإسلام المجزأ والمتخلف آنذاك. وذلك لان عقائد المدافعة الشخصية وشرف النفس ما هي في الواقع سوى قيم الفردية البرجوازية المعقولة في منظومة المدنية الأوربية للقرن التاسع عشر. بينما لم تعن بالنسبة لعالم الإسلام وواقعه آنذاك سوى انحلال" هيئة الاجتماع الإنساني" و"المدنية" و"نظام المعاملات" و"صلات البشر". لقد أدرك الأفغاني قيم الوجود الاجتماعي (هيئة الاجتماع) والمدني (لبس المدنية سربال الحياة) والاقتصادي الحقوقي (استقامة نظام المعاملات) والأخلاقي (صفو صلات البشر من الكدورات). وبهذا كان انتقاده لعقائد الدهريين انتقادا لقيم اللاعقلانية في القومية الأوربية والنزعة الفردية وأخلاقياتها الأنانية، أي أن انتقاده لهذه العقائد جرى من خلال تحجيمها ضمن أطرها الواقعية باعتبارها قيما أكثر مما هي عقائد. وبالتالي فان الترويج لها هو ترويج تقليدي لا علاقة له بادراك حقيقة وواقع الوجود التاريخي الذاتي. من هنا فكرته عما اسماه "باعتقاد الإلوهية" و"فكرة الثواب والعقاب" نموذجا مثاليا أوليا للروح الأخلاقي وليس للروح اللاهوتي في موقفه المعارض لقيم التقليد. لقد كان انتقاده هنا يجري من خلال إبراز الطابع غير العقلاني وغير الأخلاقي وغير المدني في محاولات تحويل القيم المجتزئة والمقلدة إلى مبادئ مطلقة (متسامية)، وليس رفض إمكانية دمجها في التآلف العقلاني الإصلاحي. وبالتالي، فان آراءه ومواقفه بهذا الصدد كانت تحتوي على محاولة إعادة دمجها في نسيج الرؤية الجديدة لوحدة الاجتماعي والمدني، باعتبارها الصيغة المناسبة لفكرة الهوية الخاصة للمدنية الإسلامية ومدنية الإسلام. ومن ثم صياغة الوحدة المعقولة بين التاريخ والثقافة وتنشيطها في الفعل الواعي لأهدافه وغاياته. لهذا رد في إحدى خاطراته على أولئك الذين وجدوا في ارتقاء اليابانيين وتطورهم دليلا على ضرورة عزل الدين عن المدنية، بان لليابانيين ديانتهم الوثنية. وهي شأن الديانات الوثنية لا تخلو من الآداب والأخلاق. رغم أن في

١- المصدر السابق، ج١، ١٧١.

أصولها ما لا ينفع في أحكام الدنيا. بينما الدين في أصوله يدعو إلى السعادة. ولكن "إذا بقي عقيدة مجردة عن الأعمال فلا يحدث منه اثر ولا ينتفع المتسمون به"[١].

تعكس هذه الآراء والمواقف عن أن الأفغاني لم يتجاوز هنا أفكاره الأولية في انتقاده للدهريين، ولا ما وضعه من آراء جديدة في فهم حقيقة الدين. لكنه أضاف إليها إمكانية وضرورة وضع فكرة الأصول في الدين باعتبارها ميدانا للعمل وليس محلا للعقائد الجامدة. فقد وجد في تجردها عن العمل ما يعادل الإبقاء عليها بهيئة أصنام عقائدية. ولا يعني ذلك في آرائه ومواقفه سوى أسلوب التأسيس الجديد لفكرة الرجوع إلى المبادئ الأولى، أي صياغة الفكرة القائلة بوحدة التاريخ ومساعيه الدائبة صوب الأمثل. من هنا محاولته جعل وحدة الحق والحقيقة معيارا أساسيا للتدليل على الدين، عندما رد على أولئك الذين وجدوا في الإسلام سبب تأخر العالم الإسلامي. وكتب بهذا الصدد قائلا، بأن "الأديان بمجموعها هي الكلّ، وأجزاؤها هي الموسوية والعيسوية والمحمدية. فمن كان من هذه الأديان كلها على الحق فهو الدين الذي يتم له "الظهور والغلبة". لان الظهور الموعود به، إنما هو "دين الحق". وليس دين اليهود ولا النصارى ولا الإسلام، إذا بقوا أسماء مجردة. ولكن من عمل من هؤلاء بالحق فهناك "الدين الخالص"[٢]. لقد احتوت هذه الفكرة في ذاتها على جوهرية وأولوية الحق، بحيث نراه يطابقها مع حقيقة الدين. أما الدين فانه لم يعد بالنسبة للأفغاني رديفا للأديان التقليدية. لقد أراد القول، بان كل ما هو موجود هو حق، وكل ما هو حق هو موجود. وهي فكرة لها رصيدها الكبير وتقاليدها العريقة في الكلام الإسلامي (المعتزلي). أما الحقيقة فهي لسان الموازنة فيما بينها (الأديان). لكن الحقيقة هنا ليست كيانا معطى مرة واحدة والى الأبد، بقدر ما هي الكينونة المتجلية في تنوع المبادئ المتسامية ووحدتها في العمل. أما هذه المبادئ بالنسبة له فهي التي ترتبط بمفاهيم الإصلاحية والعقلانية والإنسانية في الإسلام باعتبارها مكونات جوهرية في الوقت نفسه للأصالة الثقافية. ذلك يعني، أن هذه المفاهيم أخذت تجمع في ذاتها وحدة الأصول والمبادئ المتسامية، مما جعلها تحتوي في آن واحد على الفكرة وفاعليتها. ومن ثم فهي تعادل ما وضعه عن وحدة الحق والحقيقة في "الدين الخالص". فعندما تطرق الأفغاني إلى الإسلام في دعوته البديلة، فانه وجد في أصوله أسس السعادة الممكنة، أي أسس الوحدة الممكنة للروح والجسد، والعقل والوجدان. وليس هذا بدوره سوى الصيغة المعبرة عن وحدة الديني والدنيوي، والدنيا والآخرة. فالإسلام مبني، بنظر الأفغاني، على أساس

١- المصدر السابق، ج١، ص١٩٩.

٢- المصدر السابق، ج١، ص٢٩٣.

من الحكمة متين، وبه تجري نيل السعادة في الدارين. أما بلوغها فمحال دون "صفاء العقول من كدر الخرافات" و"الاعتماد على فكرة التوحيد" لا على إنسان أو جماد. وان تكون نفوس الأمم مستقبلة وجهة الشرف، وإلا تكون "ناقصة في فطرتها عن الكمال" وان "تكون عقائد الأمة مبنية على البراهين القويمة والأدلة الصحيحة"[1]. ذلك يعني، أن الفكرة الإصلاحية كما تحتاج إلى قيم الصفاء العقلي والفكرة المتسامية للتوحيد ومساعي النفوس نحو الشرف واليقين بإمكانية الكمال وبناء هذه القيم والأفعال واليقين على أساس البرهان العقلي، فأنها تحتاج أيضا إلى من يجسدها بالشكل الذي يجعل من عقائدها عن الحق والحقيقة سلطانا أعلى. لهذا شدد على إننا "نحتاج إلى عمل جديد، نربي به جيلا جديدا، بعلم صحيح وفهم جديد لحقيقة معنى السلطان الأول على الأجساد والأرواح"[2]. وان هذا العمل الجديد والجيل الجديد والفهم الجديد، الذي ينبغي أن يصنع السلطة الجديدة في الروح والجسد الثقافي للأمة، هو الإسلام العقلاني. من هنا تشديده على أن ما يميز الدين الإسلامي عن غيره من الأديان، انفراده في "دفاعه عن العقل واعتباره إياه شرطا في الإيمان"[3]. ولم يضع الأفغاني هذه الفكرة بتقاليد العبارة الخطابية، بل حاول أن يؤسس لها بمعايير وتقاليد العقلانية الفلسفية والأخلاقية ونماذجها النظرية الكبرى عن "المدن الفاضلة". فقد خطط، كما يقول هو عن نفسه، لأن يبرهن على أن "المدينة الفاضلة، التي مات الحكماء على حسرة من فقدها لا تختط في العالم الإنساني إلا بالدين الإسلامي"[4].

إن محاولة الأفغاني استعادة قيم المدينة الفاضلة على أسس إسلامية، باعتبارها الضمانة الوحيدة لتحقيق فضائلها الداخلية، كانت تحتوي على محاولة تأسيس عقلاني لوحدة الحلقة الوسطى المفقودة في المواقف من الإبداع الممكن للفكرة الإنسانية الإسلامية نحو السعادة. فقد احتوت هذه الفكرة في ذاتها على غاية الأحلام المثلى، أو على نموذج التجسيد الممكن للواجب في دراما الحياة وتاريخ الأمم. ومن ثم كانت تحتوي أيضا على توسيع الأبعاد الإنسانية وتعميقها بالصيغة التي تجعلها قادرة على إعادة لحمة الكلّ الإنساني وتناسق فضائله العليا. فهي الرابطة (الحلقة الوسطى) التي كانت تتطابق في آراء الأفغاني مع فكرة الإسلام الجديد في العلم والعمل والأجيال الجديدة، أي في إعادة بناء سلطانه المادي والمعنوي بالصيغة التي تجعله قادرا على صنع وتحقيق مشروعه الثقافي الجديد. إذ أن المدنية الغربية، كما يقول الأفغاني، لا هم

١- المصدر السابق، ج١، ص١٧٣-١٧٦.

٢- المصدر السابق، ج٢، ص٤٥٦.

٣- المصدر السابق، ج١، ص١٧٧.

٤- المصدر السابق، ج١، ص١٧٨.

لها سوى الاستعباد لا المساواة[1]. أنها لا تعرف حقيقة الاندماج المتناسق، لأنها تفتقد إلى وحدة الفضائل العقلانية الأخلاقية باعتبارها قيما واجبة، على عكس إمكانية الوجوب الإسلامي. ومن هنا رده على أولئك الذين وجدوا في انتشار الإسلام ودعوته للجهاد رديفا لقوة السيف والقتال، بان ذلك لم يكن إلا بالقدر الذي يستجيب للقوة الغضبية المندمجة في فضائل النفس العقلية وأخذها بالعدل المطلق والمثال الحسن[2].
ومن هنا كان دخول الأمم إليه هو صيرورة أجزاء متكافئة في وحدة الأمة والدولة. ذلك يعني أن عالم الإسلام هو عالم السلام. بحيث نراه يضع هذه الفكرة في صلب دعوته لمدنية الإصلاح وأصالته الثقافية. ففي برنامجه الذي أعده لمجلة (العروة الوثقى) نراه يجعل من مهمة الدفاع عن الإسلام والمسلمين إحدى المهمات الأساسية. وكان يقصد بذلك معارضة الأفكار التي تزعم بان المسلمين لا يمكنهم بلوغ المدنية المعاصرة في حالة بقائهم على أصولهم القديمة[3].
أما محمد عبده، فقد حاول أن يؤسس لوحدة الفكرة الإصلاحية الإسلامية العقلانية من خلال إرساء منظومة التنوير الثقافية. من هنا تتبعه لفكرة الأفغاني عن الإسلام في مبادئه وغاياته، أي إزالة ما اسماه بالشوائب العالقة فيما لا علاقة جوهرية له بمبادئ الإسلام. فالتخلف والنزعة الحربية وما شابه ذلك مما ينسب إلى الإسلام ما هو إلا نتاج الاستئثار بالسلطة، والجهل بالإسلام. ولم يقصد بالجهل والجهلة هنا سوى أولئك الذين لم يشذب الإسلام ويهذب أرواحهم وعقولهم[4]. إذ ليس القتل والقتال، كما يكتب محمد عبده، من طبيعة الإسلام، بل في طبيعته العفو والمسالمة... والقتال فيه لرد اعتداء المعتدين على الحق وأهله[5]. إن هذه الصيغة العامة للدفاع عن الإسلام ضد معارضيه آنذاك، هي محاولة اكتشاف وتأسيس الإسلام الثقافي (الحضاري)، أو الإسلام الإنساني والإصلاحي والعقلاني. ولهذا أكد على أن الإسلام خلافا للأديان كلها، والتي عادة ما تبنى عقائدها الإيمانية على المعجزات والخرافات هو دين العقل[6]. ومن هنا تأكيده الخاص على طبيعة العلاقة بين العلم والإسلام، التي أسس لها بالطريقة التي يمكن اعتبارها مبادئ عامة للإسلامية الدنيوية، أي تلك التي وجدت في العلم وضرورته إحدى الخصائص المميزة لحقيقة السلام وحضارته. ومن هنا استفاضته النسبية في كشف واقع ارتباط تطور العلم في حضارة الخلافة بقوة

١- المصدر السابق، ج٢، ص٤٣٩.
٢- المصدر السابق، ج٢، ص٤٣٩.
٣- المصدر السابق، ج٢، ص٥٢٤.
٤- محمد عبده: الإسلام والنصرانية، ص٣١.
٥- المصدر السابق، ص٨٢.
٦- المصدر السابق، ص٧٢.

الإسلام، تماما كما أن ضعف الأخير أدى إلى انهيار العلوم (الطبيعية والإنسانية). ليس ذلك فحسب، بل وان تطور الإسلام وقوته تكشف عن انه الضمانة الكبرى لحرية الفكر والإبداع. وان العكس هو الصحيح. بمعنى أن انحطاط الإسلام والجهل به أدى إلى انحطاط قيم المعارف العلمية وحرية الإبداع والفكر. فالإسلام هو الذي وضع فكرة العقل والإدراك وتأمل الوجود في صلب تصوراته، كما يقول محمد عبده. وان رفضه الأولي والمبدئي لفكرة المعجزة، هو الذي مهّد لاهتمامه المبكر بالعلوم، بحيث جعل بعض الخلفاء (كالمأمون) "يضطهد" من يعارض العلوم والفلسفة[1].

إن الإسلامية الدنيوية عند محمد عبده، هي إسلامية الروح الثقافي. وهي الفكرة التي لم يجد محمد عبده حرجا حتى في رفع "امتحان" المأمون واضطهاده لمعارضي الفلسفة والعلوم إلى مصاف النموذج الرفيع، دون أن يعني ذلك قبول أساليبه العملية المباشرة. إذ لم يسع محمد عبده من وراء انتقاده التنويري للتجربة التاريخية إلى رفع شأن الماضي، ولا إلى التقليل من قيمة الأنا الثقافية، بقدر ما انه أراد توحيدهما فيما يمكنه أن يكون أسلوبا جديدا لإدراك حقيقة العلاقة المفترضة بين الديني والدنيوي في الإسلام المعاصر، أي التأصيل للأصولية الثقافية. فقد احتوت هذه الأصولية الثقافية في موقفها من وحدة الديني والدنيوي، أو ما اسماه محمد عبده بالجمع بين مصالح الدنيا والآخرة، على اصل معقول من وجهة نظر الواقع والآفاق. فالحياة في الإسلام، كما يقول محمد عبده، مقدمة على الدين[2]. إذ كيف يتسنى للمسلم "أن يشكر الله حق شكره إذا لم يضع العالم بأسره تحت نظر فكره، لينفذ من مظاهره إلى سرّه، ويقف على قوانينه وشرائعه، ويستخدم كل ما يصلح لخدمته في توفير منافعه؟"[3].

ونعثر في هذا الترتيب للأولويات على استيعاب عقلاني جديد لوحدة الديني والدنيوي. ومن ثم إدراج هذا الترتيب في إطار ينبغي أن يخدم تأصيل الأصالة الثقافية للعقلانية الإسلامية، عبر تأسيس الوحدة المرنة بين الماضي والحاضر، والحقوق والأخلاق، والروح والجسد، والمعرفة والمنفعة. فهي الثنائيات غير التقليدية للفكر الإسلامي، وفي الوقت نفسه هي ثنائيات إسلامية في وحدتها النموذجية. من هنا إمكانية فاعليتها المؤصلة للأصالة بالنسبة لمشروع الإسلام الثقافي وتقاليد الاعتدال المميزة لفكر محمد عبده. وهذه بدورها ليست إلا إحدى الصيغ العقلانية، التي كانت تبحث عن طريق مناسب لتأسيس وحدة الفضائل في الوجود الاجتماعي والسياسي والأخلاقي للأمم. أما صيغتها في إصلاحية محمد عبده العقلانية، فقد جرت من خلال تنشيط روح

١- المصدر السابق، ص٩٧-١١١.
٢- المصدر السابق، ص٨٧.
٣- المصدر السابق، ص٩٢.

الاعتدال المتنور بذاته، باعتباره البديل الضروري للعالم الإسلامي بشكل عام والعربي بشكل خاص، بما في ذلك من وجهة نظر تحديه التاريخي للغرب الأوربي آنذاك. لهذا شدد على أن السلطة المدركة والعاملة بأحكام الإسلام والمتمسكة بما قرره الأولون وما اكتشفه الآخرون، وبان القرآن لآخرتهم والعلم لدنياهم، قادرون على مزاحمة الأوربيين والفوز عليهم[1].

إن هذا التأصيل غير المباشر لفصل الدين عن الدولة، أو وحدتهما الجديدة في العلاقة المرنة لأولوية العلم والحياة في الوجود الاجتماعي السياسي لعالم الإسلام، ما هو في الواقع سوى التوليف النقدي البارع للفكرة المنطقية في تاريخ الإسلام الثقافي. وليس مصادفة أن يضع محمد عبده اصل "قلب (تغيير) السلطة الدينية" في أصول الإسلام. ومن خلال هذا الأصل حاول البرهنة على أن الإسلام لا يقر بأي سلطة دينية لأي كان[2]. ولا يعني عدم الإقرار بالسلطة الدينية لأي كان سوى افتراض بدائلها في اصل العقل والعمل الحر. وأسس لهذه الفكرة فيما وضعه عن أصول العقل والحاكم العقلي. وبما انه لم يضع للعقل حدودا في الحياة، ولم يقيد أي من أفعاله العلمية بكتاب (القرآن)، فان اندفاع صيغته (العقل) الإسلامية يعادل اندفاع صيغته الثقافية المتجددة. وهي ذات الفكرة التي استحوذت على ذهنية الإصلاحية الإسلامية ككل. وإذا كانت هذه الفكرة توحي في مظهرها الخارجي كما لو أنها استعادة لفكرة التكرار والدوران التاريخية، فان مضمونها الفعلي قد تباين عند ممثلي الإصلاحية الإسلامية. فقد اتخذت عند الأفغاني صيغة "إسلام الحق والحقيقة"، وعند الكواكبي صيغة "إسلام القومية والعقلانية"، أما عند محمد عبده فقد اتخذت صيغة ما يمكن دعوته بإسلام الزمن الثقافي. وهو إسلام لا معنى للتكرار فيه. إذ لا تعقل حقيقته خارج ارتباطه الصميمي بتراثه الخاص، باعتبارها إلفة الأنا المعتبرة بتاريخها. فعندما ناقش محمد عبده قضية الإسلام والمدنية، فانه أشار إلى أن "الإسلام لم يقف عثرة في سبيل المدنية أبدا. ولكنه سيهذبها وينقيها من أوضارها. وستكون المدنية من أقوى أنصاره"[3]. وان "القرآن الذي كان يتبعه العالم حيثما سار شرقا وغربا لا بد وان يعود نوره إلى الظهور ويحرق حجب هذه الضلالات"[4].

إننا نعثر في الصيغة المذكورة أعلاه على موقف يذلل تقليدية الفكرة القائلة، بان "الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا كما بدأ". بل نعثر فيها على نفي عقلاني لوحدة التاريخ الثقافي

١- المصدر السابق، ص٣١.

٢- وهي الفكرة التي حاول فما بعد علي عبد الرازق تدقيقها وتحقيقها الفكري السياسي في كتابه (الإسلام وأصول الحكم)

٣- المصدر السابق، ص١٤٤.

٤- المصدر السابق، ص١٤٤.

في سعيه لتذليل عثراته الخاصة وملء فجواته من خلال استناده إلى وحدة وجوده الحق. وهذا بدوره ليس إلا الاستيعاب الجديد للإصلاحية في تاريخها الخاص. مما حدد بدوره قيمة الزمن الثقافي لا التاريخي. وذلك لان محمد عبده أراد ربط مراحل التاريخ الذاتي بما في ذلك في فجواته، باعتبارها عبرا. ومن ثم ضغط "تاريخ الحق" في روح التفاؤل، باعتبارها المقدمة الذاتية للأصالة، والأصالة باعتبارها تفاؤلا. وكتب بهذا الصدد يقول، بان "الذي مضى بيننا وبين مبدأ الإسلام ألف وثلاثمائة وعشرون عاما، وإنما هي يوم أو بعض يوم فقط من أيام الله... وان آيات الله في الكون تشهد بان ما بقي لهذا النظام العظيم يقصر عن تقديره كل تقدير"[١]. وإذا كان محمد عبده يدرك قيمة الحقائق المتباينة بين الزمن "الآلهي" والإنساني، فان إقراره ببقاء النظام العظيم للكون والفساد أو الصيرورة الدائمة في الوجود، يستلزم بالضرورة الهبوط إلى تاريخ الثقافة، لا إلى روحها الإنساني المجرد، أي إلى حركة التاريخ المدركة لا إلى نهايته اللاهوتية. من هنا مقارنته القائلة بان المسيحية (والغرب الأوربي) ظلت ما يزيد على ألف سنة قبل أن يظهر فيها العلم، أو تنشأ الحرية الشخصية أو تسري فيها الحركة العلمية والى ما فيه صلاح الجمعية الإنسانية، في حين انه لم يمض على المسلمين من يوم استحكمت فيهم البدع إلا اقل من ثمانمائة سنة[٢]. وهي إشارة تتضمن في زمنها التاريخي تلميح غير مباشر إلى مرحلة سقوط الخلافة العباسية، وفي زمنها الثقافي إلى انهيار الكيان الثقافي الإسلامي الحق.

١- المصدر السابق، ص١٤٥.

٢- المصدر السابق، ص١٦٧.

الفصل الثاني:
الكينونة الإسلامية والأصالة الثقافية

حدد إدراك قيمة الكيان الثقافي لعالم الإسلام مضمون الأصالة الإسلامية في عقلانية محمد عبده ومساعيها الإصلاحية. بمعنى تحديد الاتجاه العام في إدراك ضرورتها، وبالتالي وضع إمكانية تعدديتها في الفكر والممارسة العملية. فإذا كان تأسيسها الأولي عند الأفغاني مرتبط بصراعه الفكري الأول مع الدهرية (الهندية)، ونهايتها في الدعوة الشاملة للنهوض الإسلامي، فأنها اتخذت عند محمد عبده صيغة الارتباط الكامل للعقلانية الهادئة في نزوعها الأخلاقي. مما ألبسها في آن واحد لباس التنوير والنزعة الإنسانية. في حين جرى بلورتها في آراء الكواكبي، بوصفها أجزاء متوحدة في مشروعه السياسي الديمقراطي والقومي التحرري. مما كان يعنى في حصيلته استثارة القوى الروحية الكامنة للثقافة الإسلامية في أفعال القوى الاجتماعية الناشطة. مع ما ترتب عليه من تمهيد لرؤية البدائل ومشاريع النهوض المستقبلية، دون أن يجري فرض تصوراتها وأحكامها على أنها قيما مطلقة. وبهذا المعنى كانت الدعوات الخاصة في الفكرة الإصلاحية الإسلامية عن الأصالة الأكثر أصالة آنذاك. والقضية هنا ليست فقط في أنها كانت أكثر تجانسا في تأسيسها، بل ولأنها استوعبت الأعماق الحية للأصالة باعتبارها عملية ثقافية - سياسية في مشروع النهضة.

فعندما تناول الأفغاني أساليب النهضة والصراع حول أساليبها المثلى، فانه حاول توجيه الأنظار صوب ضرورة صياغة مبادئها الإسلامية لا صوب وسائلها المفترضة. لهذا أكد على أن من يبحث عن إمكانية النهضة من خلال نشر الجرائد لا يعلم كيف يمكن ذلك والجهل سائد. ومن يظن أن بالإمكان تذليل الجهل وما شابه ذلك من

خلال فتح المدارس وتكثيرها بالطريقة الأوربية، فانه لا يدرك صعوبة تنفيذها بفعل غياب السلطة الحقة والمال. ولو وجدنا السلطة والمال لما كان هناك تخلفا. إضافة لذلك أن تقليد مدارس أوربا لا يمكنه أن يصنع أساسا متينا، لأنها عملية لا تستند إلى ذاتها. وذلك لان أمة تأخذ علومها كاملة من الآخرين لا يمكنها أن تعرف كيفية بذر بذور العلوم ونباتها وقوتها، وبأية تربة غذيت، وبالتالي لا يمكنها أن تعي غاية هذه العلوم وإمكاناتها. بصيغة أخرى، أن الأفغاني لم يقف ضد الجرائد وتوسيعها ولا ضد المدارس وانتشارها، والعلوم وبذرها. لقد أراد القول، بان هذه الوسائل ينبغي أن تكون أجزاء في "ماكينة" الأصالة والإبداع الخاص. وليس ذلك لان التقليد لا يصنع إلا تقليدا، بل ولان التطور الحقيقي يستلزم بالضرورة تلقائيته المتأصلة في مبادئ وجوده الأولى. وإلا فانه يؤدي إلى فساد المعرفة، والى تعاليها المفتعل وانهماكها المتحذلق في نسج ثياب العبودية المزركشة. لهذا وجد في تقليد المعرفة الأوربية عملا لا يؤدي في نهاية المطاف إلا إلى إفساد الخلق وتعميق الأوهام. إذ أن جيلا متعلم بهذه الطريقة، حتى في حالة افتراض استفادتهم العلمية وإخلاصهم، عادة ما تؤدي إلى عدم مراعاتهم "فيه النسبة بينه وبين مشارب الأمة وطباعها"، مما يؤدي إلى نتائج سلبية "لأنهم ليسوا أرباب تلك العلوم، وإنما هم حملة نقلة"[١]. فقد أرسل العثمانيون والمصريون أولادهم، كما يقول الأفغاني، إلى الغرب، وحصلوا على ما يسمى بالتمدن. ولكن هل أدى ذلك إلى إنقاذهم من أنياب الفقر والفاقة؟ وهل احكموا الحصون؟ وهل بلغوا من البصر بالعواقب؟ والروح الوطنية؟ والقومية؟ إنهم يتشدقون بألفاظ الحرية والوطنية والجنسية (القومية) وما على شاكلتها من عبارات بتراء لا يعرفون حقيقة غاياتها. لقد أغرتهم المظاهر، أو بصورة أدق إنهم اتخذوا من مظاهر التمدن اللباس والمأكل ونمط الحياة، بينما لم يكن ذلك في واقعه سوى زينة ساهمت أيضا في تدمير "أرباب الصنائع من قومهم". دع عنك كيان الأمة الروحي. وليس مصادفة أن يلاحظ الأفغاني خطورة ما اسماه بخبث الغرب في تمييع وقتل روح الشرقيين من خلال محاولاته الدائبة لإقناعهم بأنه "لا توجد في لغاتهم آدابا مؤثرة وليس في تاريخهم مجدا يذكر"[٢]. ووجد في كل ذلك نتيجة لازمة للتقليد الثقافي أيا كان نوعه مستواه. ولهذا السبب وجد في "علمانية" الدهريين الهنود ودعوتهم "للمساواة" بالغرب و"الحرية" وما شابه ذلك، مجرد شعارات تؤدي في نهاية المطاف إلى نتائج معاكسة لما في هذه المفاهيم المتسامية من قيم رفيعة. ذلك

١- الافغاني: الاعمال الكاملة، ج١، ص١٩٤-١٩٥.

٢- المصدر السابق، ج١، ص

يعني انه حاول أن يكشف عن النسبة المهدورة بين القيم المتسامية وواقعيتها في ظل تقليدها الظاهري. فالأخير هو النتاج الطبيعي لفقدان تلقائية الإبداع الحر. لهذا وقف بالضد من الدهرية الغربية من خلال التأكيد على خطورتها بالنسبة للعالم الإسلامي. لقد أدرك الآثار المدمرة لدنيوية (علمانية) لا تستند إلى ذاتها. فقد وجد في إعلانها التخلي عن الفضائل الذاتية باسم "التمدن" و"المساواة" مع الغرب في المظاهر والمشارب مجرد خضوع جاهل للفكر المتسامي. بل نراه يجد فيها عبودية مطرزة بثياب الحرية. فقد كان العالم الإسلامي بنظره بحاجة لا إلى المساواة مع الغرب بل إلى إدراك ذاته وواقعه من اجل تحفيزه على العمل. لهذا شدد على أن من يتبع هذه الأفكار عن المساواة وما شبه ذلك لا يدرك ضررها الكبير على ما اسماه "بفتور الهمم وركود الحركات الإرادية عن قصد المعالي"[١]. وهي الفكرة التي حاول أن يؤسس لها استنادا إلى ما اسماه بمبدأ حب الاختصاص والرغبة في الامتياز المميز للإنسان باعتباره المبدأ الواعي للمنافسة. وليست هذه الدعوة للمنافسة سوى رفض "التقليدية المتمدنة" ونتائجها المؤدية إلى "ركود الحركات الإرادية"، أي فقدان الإرادة وحريتها، باعتبارها المقدمة الضرورية للإبداع والمكونات الملازمة لتلقائية الإبداع الحر.

فقد كانت هذه التلقائية عند الأفغاني تتطابق مع إدراكه لقيمة الكينونة الثقافية أو قيم التلقائية المتأصلة في مبادئ الوجود الأول للأمة. وبما أن هذه الأخيرة قد ارتبطت بالإسلام، من هنا إسلاميتها. لكنها إسلامية الروح الثقافي وليس العقائدي الديني. لهذا انتقد سياسة الغرب في استغلاله نصارى الشرق، كما انتقد نصارى الشرق في موالاتهم للغرب، مؤكدا على أن الذلة والمهانة ستقنعهم في نهاية المطاف بان انتماءهم الحق هو انتمائهم لقومهم. واحتوت هذه الفكرة بذاتها على إدراك قيمة الإسلام الثقافي. وبالتالي وحدة الجميع في صيرورته التاريخية وكينونته الثقافية بغض النظر عن اختلاف الدين والقومية. فالأفغاني لم يبحث في التاريخ عن قدسية جديدة للطاعة العمياء بل عن ميدان الرؤية الثقافية. كما انه لم يبحث في تاريخ الإسلام عن ميدان المعارف والمعارك، بل عن مشهدها الحي وعبرتها الدائمة. أما رؤية الإسلام الثقافية وعبرتها الدائمة فقد وضعت الأفغاني في نهاية المطاف أمام مهمة ربط الأصالة بالأصول، باعتبارها المقدمة التي تجبر الفكر على تتبع ماهية الأشياء من اجل تنظيمها في وحدة البناء التاريخي. بمعنى إلزامها ربط الماضي بالمستقبل في المشاريع النظرية والعملية. ومن ثم العمل من اجل تأسيس الأصالة في الأصول، والأصول في الأصالة

١- المصدر السابق، ج١، ص١٤٩.

باعتبارها الدورة الدائمة للروح النقدي الإصلاحي والعقلاني. من هنا مطالبته بتتبع الأسباب الجوهرية لتخلف العالم الإسلامي وضعفه التاريخي. فإذا كان ظهور قوة الأمة الإسلامية وعظمتها مرتبط، كما يقول الأفغاني، بأصول دينها القويمة وقواعده المحكمة وشموله لأنواع الحكم، فان سبب سقوطها هو ابتعادها عن أصوله وقواعده وأنوع حكمه. وبالتالي فان علاجها الناجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته. وإذا كانت هذه الصيغة توحي بمظهرها إلى سيادة التعصب الذاتي، فان حقيقتها تقوم في رؤيتها الثقافية لعبرة التاريخ الإسلامي. من هنا استغرابه من استغراب أولئك الذين يتعجبون من ربط الأصالة بالدين. بحيث نراه يجد في مقارنة حالة العرب قبل الإسلام وبعده ما يكفي للرد على هذه الاعتراضات.

إن الجوهري في أصالة الكينونة الإسلامية، بالنسبة للأفغاني، هو كيانه الثقافي وإدراكه الفاعل لإعادة بناء أسس النهضة استنادا إلى قواعدها الخاصة. لهذا السبب اعتبر الأخذ بعلوم الغرب خطوة إلى الوراء في التعليم والتمدن، في حالة عدم استنادها إلى وحدتها (العلوم) في الكل الإسلامي (الاجتماعي والاقتصادي والسياسي). حيث اعتبر هذه الممارسة "جدع لأنف الأمة". وذلك لان القائمين بها "تعلموا علوم قبل أن ينضجوا هم أنفسهم، ولأنها وضعت فيهم على غير أساسها". انه أدرك ضرورة الوحدة المتجانسة في النهضة باعتبارها عملية ثقافية سياسية متكاملة. وذلك لان اخذ العلوم الناضجة من قبل ناس غير ناضجين لها يعني وضعها على غير أساسها. ولم تعن هذه الفكرة في آراء الأفغاني سوى التأسيس العقلاني لوحدة الأصالة والأصول، باعتبارها الرابطة الضرورية لتلقائية الإبداع الحر.

إن تلقائية الإبداع الحر هي تلقائية الأصالة في بحثها الدائم، أي استمرارها الحقيقي استنادا إلى أسسها الخاصة. لاسيما وإنها الأسس التي تصنع في آن واحد معنى المناعة ومناعة المعنى، أصالة الأصول وأصول الأصالة. وبهذا المعنى ينبغي فهم "الغلو" الفكري في آرائه الأولى ومواقفه من الدهريين، عندما وجد في نظرياتهم أساليب لخدمة العبودية الجديدة، وذلك لما فيها من مساهمة في تفكيك الوحدة الأخلاقية للمجتمع وروابطه الثقافية. بحيث نراه يبرهن عليها من خلال جمع الشواهد والدلائل المناسبة في تاريخ الأمم والحضارات من يونان وفارس وروما. فقد وجد في صعود الحضارة اليونانية نتاجا لاستنادها إلى قوى الفضائل ومنعتها، بينما ربط سقوطها بسقوط فضائلها بفعل انتشار "أخلاقها الكلبية". وينطبق هذا بالقدر ذاته على فارس. بمعنى مناعتها وقوتها بفعل سيادة فضائلها وسقوطها بفعل انتشار "أخلاقها الإباحية". وإذا كانت الكلبية والإباحية، باعتبارهما رديفا تاريخيا للدهرية، تتطابقان في تصورات الأفغاني مع

الابيقورية والمزدكية، فان نموذجها في عالم الإسلام تطابق مع الباطنية ومن اسماهم بخزنة الأسرار الإلهية للحكم الفاطمي[١]. وبغض النظر عما في هذه الشواهد من إجحاف تجاه المدارس والفرق المذكورة، إلا أنها تكشف في إدراكها العقلي والأخلاقي عن توجه نقدي ومستقل في رسم لوحة الأصالة الإسلامية المعاصرة، باعتبارها الإمكانية الجديدة للنهوض الفعلي. ومن ثم أثرها بالنسبة لتعميق فكرة أولويات المناعة الضرورية في وحدة الأخلاق الفاضلة وبنائها المرتكز إلى أصولها الكبرى. وتطابقت هذه الفكرة في آرائه مع الفضيلة المتسامية ونزوعها العملي في وحدة الأمة وغاياتها الكبرى. لهذا نراه يضع عظمة اليونان وفارس والإسلام في كل واحد مع فضائلها، وسقوطها مع رذائلها. مما كان يعني أيضا تطابق معنى المناعة مع الأصول الفاضلة، ومناعة المعنى مع أصول الأصالة الثقافية. لقد أراد الأفغاني إثارة الهموم الواقعية في الوعي الثقافي، أو تنشيط روح المعاناة الضرورة للإبداع، بوصفه الأسلوب الوحيد القادر على إعادة بناء كيان الأمة الحي. وذلك لان المهمة الكبرى، كما وجدها الأفغاني، تقوم لا في رفع شعار التمدن والدنيوية (العلمانية)، بل في بنائهما الذاتي. لهذا نراه يقيم عاليا، على سبيل المثال، ما اسماه بالجرأة الأدبية لشبلي شميل في نشر قيم العلم والدنيوية، وفي الوقت نفسه انتقاده لما اسماه بتقليده (شبلي شميل) الأعمى للغرب[٢].

وجد الأفغاني في نشر شبلي شميل لآراء دارون عن اصل الأنواع مأثرة من وجهة نظر العلم والبحث عن الحقيقة (رغم عدم اتفاقه مع فكرة دارون عن اصل الإنسان ودفاعه عنه في الوقت نفسه بوصفه عالما فذا) وجرأة من جهة تحمله لأعباء المكفرين له. وفي الوقت الذي وجد في تكفير المكفرين له نتاجا لانعدام المعرفة والعلم، فانه مع ذلك وجد في شبلي شميل رجلا "لم يتخل رغم جرأته الأدبية ورسوخه في الفلسفة من وصمة التقليد الأعمى لعلماء الغرب". ومن هنا تناغم دعوته لوحدة الإصلاح والأصالة انطلاقا من أن الإصلاح هو المقدمة الملازمة للأصالة، بينما الأصالة هي الشرط الضروري للإصلاح المتمدن. بمعنى الوحدة الخفية لهما بمعايير الفكر والسياسة. وكتب بهذا الصدد قائلا، "إننا معشر إذا لم يؤسس نهوضنا وتمدننا على قواعد ديننا وقرآننا فلا خير لنا فيه. ولا يمكن التخلص من وصمة انحطاطنا وتأخرنا إلا عن هذا الطريق. وان ما تراه اليوم من حالة ظاهرة حسنة فينا (ما يسمى بالتمدن) هو عين التقهقر والانحطاط لأننا في تمدننا هنا مقلدون للأمم الأوربية"[٣]. ذلك يعني، أن الأفغاني

١- المصدر السابق، ج١، ص١٥٢-١٥٨.

٢- المصدر السابق، ج١، ص١٥١

٣- المصدر السابق، ج٢، ص٣٢٨.

لم يعارض الدنيوية والتمدن (الحداثة)، بما في ذلك ما يمكنه أن يكون شبيها بنمطه الأوربي، بقدر ما انه عارض صيغتها التقليدية. فقد وجد في التقليد الأسلوب الأكثر "رقة ولطفا" لترويج العبودية. وذلك لان التقليد لا يؤدي إلا إلى الخضوع، وبالتالي الابتعاد عن مصادر القوة الذاتية. من هنا، فان دعوته للرجوع إلى قواعد الدين الإسلامي وقرآنه لم تكن دعوة للرجوع إلى السلف، بقدر ما كانت دعوة لتأسيس النهضة الجديدة. فهو يدعو إلى تأسيس النهوض والتمدن والتخلص من دورة التقهقر والانحطاط في التقليد.

ليس مصادفة أن يشترك رجال الإصلاحية الإسلامية في دفاعهم الموحد عن قيم الوحدة المتينة بين الإسلام والعلم. فالأفغاني يشدد في كل لحظة مناسبة على قيمة العلم، وانه لا يمكن الحديث عن تطور وازدهار حقيقي للأمم دون العلم والعلماء. وان عظمة الحضارة الإسلامية تقوم أساسا في علومها وتشجيعها للعلماء، وان اغلب الاكتشافات الأوربية المعاصرة سبق وان جرى اكتشافها من قبل العلماء المسلمين كالجاذبية والمغناطيس، وجملة من انجازات الكيمياء، وكذلك نظرية الارتقاء التي يمكن العثور على بعض عناصرها عند أبي العلاء المعري، وكذلك عند العالم الإسلامي أبي بكر بن بشرون في رسالته إلى أبي السمح. وان القرآن مليء بالإشارات والرموز، التي يكشف العلم المعاصر عن قيمتها مثل كروية الأرض (والأرض بعد ذلك دحاها)، وثبات الشمس (والشمس تجري لمستقر لها) وإمكانية البرق والتنويم المغناطيسي وما شابه ذلك. وبالتالي، فأننا نستطيع أن نعثر، كما يقول الأفغاني، على إشارات إلى العلوم وقواعدها، أو إشارات صريحة إلى بعضها. ومن الخطأ مطابقة آراء الأفغاني وغيره من رجال الإصلاح الإسلامي عن تضمن القرآن إشارات وتلميحات للانجازات العلمية مع ما هو سائد في الكتابات الإسلامية المتحذلقة المعاصرة. وذلك لان رجال الإصلاحية الإسلامية لم يتحدثوا عن اكتشافات، بقدر ما أنهم أرادوا التأسيس لجوهرية العلم وضرورته في اصطلاحياتهم العقلانية. أنهم أشاروا إلى ما في القرآن من تلميحات ورموز إلى كليات العلوم. مما يعني إلزاميتها في "منطق" القرآن. ولم يحصر أي منهم هذه الإلزامية بآيات القرآن، بل بإبداع الحضارة الإسلامية. بعبارة أخرى، إن تأسيسهم للتفسير العلمي في القرآن هو جزء من إصلاحية الروح العلمي، لا اكتشافاته الخاصة. لأنهم كانوا يدركون استقلالية العلم في اكتشافاته واستقلالية القرآن في رموزه، مشددين على ملازمة كل منهما للآخر وعدم تعارضهما.

أما محمد عبده فقد سعى للبرهنة على الوحدة المتلازمة بين الإسلام والعلم، منطلقا من المادة التاريخية الكبرى ومقدمتها القائلة، بان تطور العلم عند العرب مرتبط

بالإسلام. وانه لولا الإسلام لما كان عندنا علم. وشأن الأفغاني والكواكبي لاحقا، لم ينطلق محمد عبده من مقدمات المنطق، بل من يقين التاريخ الواقعي. ومن خلاله حاول تفنيد مزاعم الاستشراق القائل بمعاداة الدين (الإسلامي) للعلم. حيث سعى للبرهنة على أن استنتاجات الاستشراق في موقفه من الإسلام هي مجرد تعميم ما هو خاص بأوربا والنصرانية. وبالتالي فان مدنية أوربا الدنيوية (العلمانية) لا يمكنها أن تشكل نموذجا لعالم الإسلام، بسبب تباين مقدماتها وآلية الصيرورة الداخلية لعناصرها. فإذا كانت مدنية أوربا الدنيوية مبنية على أساس تهديمها للنصرانية، بسبب معاداة الأخيرة للعلم، فان انحطاط العالم الإسلامي هو أساسا نتاج ابتعاده عن حقائق الإسلام الداعية للعلم. ويعكس هذا الخلاف الجوهري تباين الكينونة الثقافية لعالم الغرب الأوربي والشرق الإسلامي. إذ أن الحضارة الإسلامية وتاريخها يكشفان، بأنه بالقدر الذي ابتعد فيه المسلمون عن علم الدين، جرى ابتعادهم عن علوم الدنيا وحرمان ثمار العقل. وأنهم كلما توسعوا في العلوم الدينية، توسعوا في العلوم الكونية. من هنا استنتاجه القائل بان "الدواء الذي ينجع في شفائهم من هذا الداء لا يكون إلا ردهم إلى العلم بدينهم، للوقوف على أسراره والوصول إلى حقيقة ما يدعو إليه. كان الدين واسطة التعارف بينهم وبين العلم، فلما ذهبت الواسطة تنكرت النفوس وتبدل الأنس وحشة"[١].

ولم يشذ الكواكبي عن هذا الاتجاه العام. فقد وجد في "الإسلامية السمحاء" باعتبارها أحكام القرآن وما ثبت من السنّة وما اجتمعت عليه الأمة في الصدر الأول، مما لا يأباه عقل أو يناقضه تحقيق علمي. وانه كلما "اكتشف العلم حقيقة وجدها الباحثون مسبوقة بالتلميح أو التصريح في القرآن. وودع الله ذلك فيه ليتجدد إعجازه ويتقوى الإيمان به، وانه من عند الله، لأنه ليس من شأن مخلوق أن يقطع برأي لا يبطله الزمان"[٢]. بل أن في السنّة المحمدية، كما يقول الكواكبي، من الحكم والحقائق الأخلاقية والتشريعية والسياسية والعلمية ألوفا من المقررات المبتكرة، ويتجلى "عظم قدرها مع تجدد الزمان وترقي العلم والعرفان".

ذلك يعني بان الإصلاحية الإسلامية لم تسع إلى تأسيس دنيوية الإسلام بالطريقة الأوربية، لأنها لم تر في ذلك ضرورة، ولم تأسلم العلم وانجازاته لأنها لم تجد في ذلك معنى. أنها كشفت من جديد عما هو مميز لوجودها الثقافي الحق، أي ما ينبغي أن تكون عليه علاقة الإسلام بالعلم وموقعهما في وحدة الكل الثقافي. ذلك يعني أن

١- محمد عبده: الإسلام والنصرانية، ص١٦٣

٢- الكواكبي ، ج١، ص ٢٣٩

دعوتهم في جوهرها هي دعوة للدنيوية الثقافية، باعتبارها أصالة، ومن ثم أسلوب في بناء الوحدة الجديدة للكل الثقافي، أو الرؤية الجديدة للمشروع الإصلاحي في أصالة مقوماته وقواه الخاصة. إذ ليست الأصالة هنا سوى الكلّ الثقافي. وهذا بدوره ليس إلا الإبداع الذاتي. لهذا كان قبول الأفغاني، على سبيل المثال، للاشتراكية الأوربية مرهونا بانتقادها الثقافي. ففي الوقت الذي أبقى على ما فيها من قيم العدالة والمساواة والحرية، فانه حاول أن يؤسس لها (القيم) بمعايير التاريخ الإسلامي. بمعنى إعادة وعيها وتجسيدها في قيم الذات الإسلامية، أو وعي الذات التاريخي الثقافي السياسي. وذلك لان منازعة الاشتراكية الأوربية للدين، في حالة تطبيقه على عالم الإسلام، يعني انتزاع تاريخه الأخلاقي والروحي. ولا يعني هذا الفقدان الجوهري للوجود التاريخي سوى تعليق الأمم الإسلامية في فراغ الانقطاع، بينما المهمة تقوم في إعادة ملئه من خلال إعادة لحمة للوجود التاريخي نفسه. إضافة لذلك، أن سيادة روح الانتقام والثأر هو مصدر من مصادر الغلو وافتقاد حدود الوسط المعقولة. وبالتالي، فان الاشتراكية الحقة للعالم الإسلامي هي اشتراكية إسلامية. ولا تعني هذه الرؤية النقدية المعقولة من حيث مقدماتها وغاياتها سوى محاولة المطابقة بين حدود الأصالة وحدود الاعتدال العقلاني. ومن ثم البرهنة على أن تأصيل الأصالة هو أيضا تأطير المناعة العقلانية ضد الغلو السياسي بمختلف أصنافه، لأنها تدحض في آن واحد نفسية التقليد الأعمى وولع المشاركة الغبية في تجارب المجهول الثقافي. وقد أدرك الأفغاني بصورة عميقة هذه المهمة عندما وضعها في مشروع (العروة الوثقى)، قائلا: لا ضرورة في إيجاد المنعة إلى اجتماع الوسائط وسلوك المسالك التي جمعها وسلكها بعض الدول الغربية الأخرى. ولا ملجأ للشرقي في بدايته أن يقف موقف الأوربيين في نهايته. بل ليس له أن يطلب ذلك. وفيما مضى اصدق شاهد على أن من طلب فقد أوقر نفسه وأمته وقرا وأعجزها. لقد وضع الأفغاني مشروع الأصالة بمعايير الرؤية الذاتية الحرة، بوصفها مشروع وعيها الذاتي.

بينما نرى محمد عبده يحصر هذا المشروع ضمن سياق التنوير الإسلامي. فهو يقترب في الإطار العام من آراء الأفغاني، في انطلاقه من فكرة فساد التقليد الثقافي استنادا إلى ما في تباين المقلِد والمقلَد من فروق جوهرية تجعل من حالة الأول أحط حالا وأخس منزلة. وذلك لان المقلِد كما يقول محمد عبده، إنما ينظر من عمل المقلَد إلى ظاهره. ولا يدري سرّه وما بنيَ عليه. فهو يعمل على غير نظام، ويأخذ الأمر على غير قاعدة. ذاك يعني، أن محمد عبده ينظر إلى النظام والقاعدة في العمل نظرته إلى مقدمات جوهرية في النهضة. بحيث نراه يطابقها من حيث فاعليتها مع مقومات الأصالة. وذلك

لان التقليد لا يؤدي في نهاية المطاف، حتى في حالة افتراض أخذه جوانب ايجابية، إلا إلى خلط ما لا يمكن خلطه.
غير أن ذلك لا يعني، بان محمد عبده يسعى أو يؤسس للانغلاق الثقافي، أو الانعزال الإسلامي. على العكس. انه كان يسعى إلى وضع أسس النهضة في إطارها المعقول. انه بحث عن التجانس في رؤية المشروع الثقافي للأصالة. وقد الزمه ذلك الدفاع عن تاريخ الإسلام الثقافي من خلال تحديد حقائقه الأساسية والكبرى، والانطلاق منها باعتبارها حصيلة التجربة الثقافية للأمة. فهي الوحيدة التي تحوي في ذاتها على مذاق الخطأ والصواب. وبالتالي إثارتها مشاعر الارتباط الحميم بالنزوع صوب المستقبل. لهذا السبب وقف بالضد من تطبيق استنتاجات الفكر الأوربي على العالم الإسلامي، وذلك لأنها حصيلة تجارب أممه الخاصة في مواقفها من النصرانية. وقدّم مثال الموقف من السلطة الدينية والسلطة الزمنية، والموقف من العلم كنماذج مشهورة، معتبرا أن وحدة الأولى (السلطة الدينية والسلطة الزمنية) في الكنسية وتاريخ عدائهما في الثانية (والموقف من العلم) لا يتطابق مع ما في عالم الإسلام وتاريخه. وبالتالي فان من الخطأ السير في "نظام" و"قواعد عمل" الثقافة الأوربية واستنتاجاتها الفكرية، لأنه يؤدي بالضرورة إلى قطع تقاليد الاستمرار الثقافي الخاص. وذلك لان النتيجة هي مجرد صنع أمما مقلدة عالقة في فضاء فارغ. لهذا أجاز قبول تولد رادع من الأدب والحكمة عند أولئك الشباب المسلمين الدارسين في المدارس الأوربية، عوضا عن رادع الدين (الأخلاقي). إلا انه أكد على أن ذلك في نهاية المطاف هو مجرد غرور أولئك الذين "لا يعلمون طبائع هذه الأمم"[١]. أما طبائع هذه الأمم فقد كانت تتطابق في آراء محمد عبده مع طبائع تاريخها الثقافي. من هنا استنتاجه القائل، بان حالة الجمود الحالية هي النتيجة الملازمة للتخلي عن التاريخ الذاتي. ومن هنا توكيده على ضرورة الرجوع الواعي إلى التراث الخاص. إذ لولا هذا الجمود الحالي، كما يقول محمد عبده، لوجد المسلمون في "كتب دينهم وفي أقوال حملته ما تبتهج به قلوبهم وتطمئن إليه نفوسهم، ولذاقوا طعم العلم مأدوما بالدين، وتمكنوا من نفع أنفسهم وقومهم. ولوجدت منهم طبقة معروفة يرجع إليها في سير الأمة وسياسة أفكارها وأعمالها الاجتماعية"[٢].
فهو ينطلق من أن حالة الجمود والتخلف السائدة في زمنه ليست مبررا لرفض الماضي. على العكس أنها تستلزم التشبث به! بمعنى الرجوع إليه. فهو الأسلوب الذي يقطع على نفسية المقلد انغماسها في أساليب وحالة الخداع الذاتي. فالتقليد الذي يلازم "الانقطاع"

١- المصدر السابق، ص
٢- المصدر السابق، ص١٣٨.

من تأمل الماضي الخاص وتجاربه، يؤدي إلى سحق الروح النقدي. بينما تستلزم حالة الجمود إعادة النظر في مقدماته، لا البحث عنها في حلول الآخرين. وذلك لان حلول الآخرين هي حلول تستند إلى "نظام وقواعد" تاريخها الخاص. ولهذا السبب وضع محمد عبده مهمة الرجوع إلى الكتب الخاصة والى أقوال المفكرين المسلمين القدماء، باعتباره الأسلوب المناسب لإعادة اللحمة الثقافية بالنفس. لقد كان يدرك، بان أوربا في نهضتها رجعت إلى كتبها القديمة وأقوال مفكريها القدماء. وفيها وجد أسلوب إعادة بناء الوحدة في تجارب أوربا الثقافية الخاصة. بل ونراه يعتبر ذلك الأسلوب الوحيد الحق في مضمار المشروع الثقافي الحق. وذلك لأنه الأسلوب الذي يصنع مقدمات النهضة المتكاملة. وفي هذه المقدمات وجد إمكانيات إنتاج النخبة المفكرة والسياسية، أو ما اسماه بالطبقة المعروفة التي يرجع إليها في سير الأمة وسياسة أفكارها وأعمالها الاجتماعية. وهو ذات المشروع المتعلق بتأسيس الرؤية الثقافية الحرة للوحدة الاجتماعية والقومية، الذي سيدفعه الكواكبي إلى أقصى إمكاناته ضمن إطار الإصلاحية الإسلامية وتوجهها العقلاني.

وليس مصادفة ألا تشغل فكرة الأصالة بصيغتها المباشرة ذهن الكواكبي وتفكيره النقدي. وعوضا عنها وجه اهتمامه الجدي صوب قضايا العمل السياسي، أي صوب قضايا السلطة والاستبداد. مما كان يعني تمحور مشروعه الثقافي للأصالة في دروب الرؤية النقدية الاجتماعية السياسية والقانونية. لكن ذلك لم يعن غياب القضايا الأخرى. على العكس. انه أدرجها ضمن مختلف الصيغ النقدية تجاه الواقع، وبالأخص ما يتعلق منه بمحاولاته تذليل حالة "الفتور العام"، بما في ذلك من خلال الرجوع إلى تاريخ الإسلام الأول (أو الإسلام الحق). وبالتالي، سعيه لتأسيس الأصالة المفترضة بمعايير السياسة والحق. لهذا وجد في تقليد ممثلي "الإسلام الفاتر" للأوربيين في المأكل والملبس وما شابه ذلك "أقبح آثار الخور"[١]. ولم يعن ذلك في آرائه دعوة للانعزال والتقوقع، أو الاكتفاء الذاتي بما في الماضي وأشكاله المتكلسة، بقدر ما وجد في هذا التقليد استمرار الوهن. في حين نراه يشترط في رؤيته البديلة مهمة تجاوز التقليد في الفكر من خلال التوجه صوب العلم والدنيوية الثقافية، وفي الأخلاق صوب القيم المتسامية ووحدتها في الكلّ الثقافي، وفي السياسة صوب الحرية والنشاط الديمقراطي والقانوني، وفي الدولة صوب النظام الديمقراطي والفيدرالي.

ذلك يعني بان ضعف انهماكه الفكري في جدل الأصالة الثقافية لم يكن نتيجة لجهله بقيمتها، أو إهمالا لفاعليتها. على العكس. لقد وجد في أولوياتها الاجتماعية السياسية

١- الكواكبي، الاعمال الكاملة، ج١، ص١٤٥

والقومية أسلوب تحقيقها الأمثل. وبهذا يكون قد قطع سلسلة الانتماء الثقافي التقليدي للعالم العربي. وعوضا عنها سعى لصنع سلسلة الهوية الثقافية وأصالتها من خلال ربط حلقاتها الجديدة التي كانت تعادل عنده مهمة إرساء أسس وجوده السياسي والقومي المستقل. من هنا غياب تركيزه على قضايا الإسلام والحضارة، والإسلام والعلم وما شابه ذلك، بسبب تبدل رؤيته لأولويات الانتماء الثقافي. فقد كف الإسلام العثماني عن أن يشكل بالنسبة له مرجعية ما. على العكس، انه اخذ يبحث فيه عن مصدر الشرور والتخلف القائم. فعندما ناقش، على سبيل المثال، حالة الفتور في زمنه، فانه أشار إلى أن احد الأسباب القائمة وراء ذلك هو "الدين الحاضر ذاته" والذي يفتقد إلى كل ما هو مميز لحقائقه الأولى وأحكامه من إعداد القوة بالعلم والمال، والأمر بالمعروف وإزالة المنكر، وإقامة الحدود وإيتاء الزكاة[1].

إن الانقطاع عن "الدين الحاضر ذاته" هو النفي الأمثل له في مقولات الواجب الواقعية. فالكواكبي لم يتعامل مع الأمر بالمعروف وإزالة المنكر وإيتاء الزكاة بمفاهيم الفقه التقليدي أو أخلاق الوعاظ المزيفة، بل أدرجها في منظومة الحقوق والقانون والدولة. لهذا لم يعن الانقطاع عن تقليد الماضي والدين الحاضر، سوى نفيهما في بدائل الأمثل. وذلك لان الإنسان والمجتمع، كما يقول الكواكبي، في حاجة دائمة إلى نواميس (قوانين) كبرى تحكم وجودهم الاجتماعي والسياسي والأخلاقي. وان هذه النواميس لا يمكنها أن تتماشى وتتفاعل مع العالم المحيط دون أن تمتلك قواسم إنسانية مشتركة. من هنا استنتاجه القائل، بان "الإنسان مطالب بان يكون صاحب ناموس، أي متبعا على وجه الاطراد في أخلاقه وأعماله قانونا ما، ولو في الأصول فقط، لكي لا يكون منفورا. كذلك كل قوم مكلفون بان يكون لهم ناموس عام وملائم نوعا ما لقوانين الأمم التي لها معهم علاقات جوارية أو تجارية أو مناسبات سياسية"[2]. ولا يعني ذلك في الواقع سوى التمسك بما هو جوهري في ناموس الإنسان وتعديله بالشكل الذي يمكنه من الاستجابة لعلاقات التجارة والجوار والسياسة. لقد أراد الكواكبي القول، بان أولئك الذين اقترحوا على العالم الإسلامي مهمة التخلي عن تقاليدهم ككل، والإسلامية منها بالأخص، استنادا إلى تجربة أوربا في التمدن، لم يدركوا بان الأوربيين لهم نواميسهم. وهي نواميس لها مقدماتها في تجاربهم الخاصة. وبهذا يكون الكواكبي قد سار في الاتجاه العام للأفغاني ومحمد عبده. لكنه وضع هذا الاتجاه في مساره الاجتماعي السياسي والقانوني والدولتي (الحكومي)، باعتبارها المقدمة الضرورية لإصلاح الإسلام الحاضر. ولا يعني ذلك

١- المصدر السابق، ج١، ص١٨٣.

٢- المصدر السابق، ج٢١، ص١٨٣..

بدوره سوى نفيه العقلاني الحر. وليس مصادفة أن يدرج الكواكبي في جدل المسلمين عن هوية الإسلام الحق ومشاريعه الحضارية البديلة شخصية من أطلق عليه وصف "السعيد الانجليزي المسلم". فقد كان هذا "المسلم الانجليزي" أو "المسلم الأوربي" نموذج النافذة الإضافية للإسلام العقلاني في حداثته الممكنة. فالسعيد الانجليزي هو المسلم المتحمس في دعوته النقدية للانفتاح والعقلانية تجاه الثقافة الأوربية، أي تقبل قيمها العقلانية الإنسانية، ولكن من خلال صهرها في كينونة الإسلامية الجديدة، والتي يمكنها جذب البروتستانت (بفعل تمسكهم بالكتاب ورفض البدع) والزنادقة (بفعل مروقهم عن النصرانية بالكلية لعدم ملائمتها للعقل). وقد اشترط الكواكبي، على لسان السعيد الانجليزي، دخول هؤلاء الجدد في الإسلام المعاصر، باستعدادهم "لقبول ديانة تكون معقولة حرة سمحاء".

فالإسلام المفترض في المشروع الثقافي للكواكبي هو الإسلام العقلاني الحر المتسامح، الذي يمكنه أن يكون مقنعا للعقلاء والأحرار في كل مكان. وبالتالي لا يعني رفد الإسلام المعاصر "بالزنادقة" الأوربيين، سوى إمكانيات الانقلاب العميق في الإسلام الثقافي للكواكبي. وقد استمد هذا الانقلاب مقوماته من وعي أولوية السياسة والدولة في صيرورة الأصالة الحقيقية للعالم العربي. فالأصالة، بالنسبة للكواكبي، كل ما يتطابق مع أسلوب بناء الذات السياسية. وإذا كان الإسلام في رصيده الروحي والتاريخي هو الخلفية التي كونت ويمكنها إعادة تكوين هذا الأسلوب، فان تجسيده المعقول في الواقع المعاصر، يفترض بناء الذات السياسية العربية. وهو البناء الذي صنع الأفغاني ومحمد عبده أحجاره الأولى من عناصر "الإسلامية السياسية".

الفصل الثالث: الفكرة الثقافية الإسلامية والإصلاحية الحديثة

إن التعقيد الذي يلازم صيرورة وعي الذات السياسي هو ذاته التعقيد المميز لإدراك حقائق الكلّ الثقافي للأمم، باعتبارها عملية اجتماعية سياسية وتاريخية لها بدايتها ونهايتها، ومن ثم حدودها. وبهذا المعنى جرى الحديث عن صنع الأفغاني ومحمد عبده لأحجار وعي الذات السياسي الأولى. فالأخير له تاريخه، بما في ذلك في مرحلة انقطاع التاريخ الثقافي والدولة العربية الموحدة. غير أن هذا الوعي الذاتي السياسي لا قيمة كبرى فيه خارج حدود الدولة وكيانها الثقافي. إذ في هذه الوحدة فقط يمكن لمختلف عناصر ونماذج الصراع المتعلقة بفكرة البدائل السياسية أن تتبلور بهيئة نظم ومؤسسات قادرة على الفعل المتجدد. بمعنى تكاملها الذاتي ضمن حدود تجاربها الخاصة. وتفترض هذه العملية في ذاتها إدراك الغاية والمعنى من الفعل. من هنا كان من الصعب بالنسبة للإصلاحية الإسلامية أن تدرك في أفعالها الأولى حدود عقلانيتها السياسية. لقد كان بإمكانها آنذاك أن تتحسس حدود عقلانيتها الثقافية، بأثر تمثلها المتواصل للقدر المتبقي من حضارة الماضي المكتبية والمدرسية. وفي الوقت نفسه كان من الصعب عليها التوفيق بين عقلانيتها الثقافية وبين متطلبات العقلانية السياسية. وذلك بسبب الاضمحلال شبه التام لأسسها ومقدماتها وتاريخها الحضاري.

إن هذا التناقض هو الذي يقلب في مراحل الإدراك الأولي للتحولات التاريخية الكبرى، أولويات السياسة والثقافة في الرؤية والمشاريع. فاضمحلال الدولة (العربية) وتاريخها السياسي، هو الذي أعطى لبقايا الحضارة (الإسلامية) (المتراكمة في كمية هائلة من النظريات والقيم) قدرة الفعل والحركة والمعنى المتجدد، ومن ثم القدرة على استثارة

روح الجهاد الباحث عن خلاص فعلي. غير أنه لم يكن بإمكان هذا الروح الجهادي آنذاك إدراك حقائقه على أنها أجزاء متكاملة في مشاريع السياسة العملية. ووجد ذلك انعكاسه في كمية ونوعية المقارنات المستترة للوعي بين عقائد الماضي ومتطلبات الحاضر، بين يقين الماضي وشكوك البدائل المستقبلية، بين المعلوم والمجهول القابعين في النزوع الجهادي والعقلاني للفكرة الإصلاحية الإسلامية.

فقد جرى إدراك الإصلاحية الإسلامية لذاتها منذ البداية بمعايير العقلانية وغاياتها العملية. مما قيد فكرتها الإصلاحية بمهمة الإدراك المتجدد لإشكاليات التاريخ والمعاصرة. تماما بالقدر الذي الزمها النظر إلى الآفاق المترامية ما وراء مراميها العملية بمعايير الانتماء المعقول للأصالة الثقافية. وهي ديناميكية تعتصر بين رحاها وضوح الرؤية العملية وعجزها الذاتي. بمعنى تحسس ثقل الانحطاط وخفة الروح الثقافي، وإدراك رزانة التراث المعقول وتهور "القدر المنقول"، أي كل ما يوّلد صعوبة التوفيق بين جهادية الروح وعقلانيته. فبالقدر الذي يمكن أن يؤدي ذلك إلى تكثيف مشاعر السياسة العملية، مع ما يترتب عليه من خوض دروب الأفعال العمياء، فانه يمكن أن يشحن سحر الثقافة المجذوبة بتأملات الروح العقلاني الخالص، مع ما يترتب عليه من خوض غمار الأعباء والإعياء المجرد.

غير أن الارتباط الوثيق بين الحوافز الإسلامية والفكرة الإصلاحية الفعالة قد حدد بدوره اقتران الروح الجهادي بالاجتهاد العقلاني. مما أدى إلى إبداع عناصر التوليف المستمر للإصلاحية العقلانية وانتشارها الظاهري والباطني في الرؤية السياسية ومشاريعها العملية البديلة للأمة (الإسلامية) ككل. بمعنى إعادة إنتاج وحدة الجهاد والاجتهاد في الآراء والأحكام والمواقف تجاه قضايا السلطة والدولة، والقانون والحق، والقومية والأمة. أما نتيجة ذلك فقد أدت إلى نقل مكونات الوعي الاجتماعي السياسي والفلسفي العربي إلى ميدان الواقع الفعلي. وبالتالي إعادة تنشيط تقاليده الفكرية (الثقافية).

إذ لم يعن الروح الجهادي من الناحية التاريخية سوى استثارة الفعل المدرك لقضاياه وأهميتها بالنسبة لإعادة ترتيب الوجود الكلي للأمة وحضارتها. وهو السر القائم وراء اندفاع الفعل المتفائل في نظرته للمستقبل. فقد كان هذا التفاؤل الحي في استشراف آفاق الوجود التاريخي للماضي والحاضر، الصيغة التي تحوي في ذاتها رؤية البديل الأمثل. لاسيما وأنها الحالة التي عادة ما تميز مراحل الانقلابات الكبرى، التي يتحول فيها تفاؤل الرؤية إلى رديف روحي لفعالية النشاط المدرك لقضاياه الأساسية. وليس مصادفة أن يضع الأفغاني رفض القنوت واليأس في أساس دعوته العملية. ولم يكن ذلك مجرد استعادة تقليدية للفكرة الإسلامية القائلة بان "المؤمنين لا خوفا عليهم ولا هم

يحزنون"، وان "القنوت رديف لانعدام الثقة بالله"وما شابه ذلك، بقدر ما كانت تتمثل حقائق الرؤية الواعية لأفعالها. بمعنى امتلاكها لما يمكن دعوته بالرصيد التاريخي للتفاؤل والفعالية القادر على تنشيط إمكانيات الاستعادة الحية للعظمة الإسلامية. وهذه بدورها ليست إلا "دورة التاريخ" الخالدة، بوصفها الصيغة النظرية التي تلازم كل تطلع عقلاني في رؤيته المتفائلة تجاه تذليل معالم السقوط وحيثياته الواقعية.

فقد واجهت الإصلاحية الإسلامية واقع السقوط! وجعلت منه مقدمة رد فعلها المباشر، وبالتالي جهادها. لهذا أكد الأفغاني على أن الاستعمار الغربي (الأوربي) هو مجرد "خراب"، أي عرضة للزوال. ولم يضع في هذه الرؤية المستقبلية وآفاقها انطباعاته النفسية المباشرة باعتبارها جهادا واعيا ودعوة للفعل المستقل فحسب، بل وتتبع حركتها الداخلية الاجتماعية السياسية في "الذات الإسلامية" وتبلور عناصر وعيها السياسي والعقلاني. لهذا تكلم عن الطابع العرضي والزائل للصدمة التي أحدثها الغرب الاستعماري في مجرى إخضاعه للشرق المسلم. لكنه وجد فيها في الوقت نفسه سلسلة تتكون حلقاتها من الدهشة فالخضوع فالتململ فالاحتجاج فالهجوم المضاد فالنجاح[1].

إن هذه التخطيطية المبسطة في ظاهرها، هي الصيغة المكثفة لإدراك تحولات الروح والجسد الإسلاميين بمعايير الجهاد والاجتهاد أو السياسة والعقل، أو الإصلاحية والرؤية المستقبلية. فالنجاح المفترض للحركة الاجتماعية الإسلامية هنا هو الاستمرار المتعمق لعناصر التجربة التاريخية ووعيها السياسي الذاتي في مجرى تعرضها للصدمة والدهشة والخضوع والتململ والاحتجاج الهجوم. وبالتالي، فان تأمل إمكانيات هذا الوعي بمعايير التجربة التاريخية سوف يحدد بدوره أسلوب الصيرورة الفاعلة للفكرة السياسية وأشكالها تجسيدها. وبهذا يكون الأفغاني فد نقل قيمة الفعل السياسي من ميدان التأملات العقائدية والمذهبية إلى ميدان الوجود الأوسع للدولة والأمة. فهو لم يحدد الماهية السياسية للإصلاح ضمن سياق المنظومة الفكرية، بل وضمن قدرتها على الفعل. من هنا يمكن فهم اعتباره العقبات القائمة أمام الإصلاح، ميدانا للفعل والحيوية. من هنا أيضا كلامه عن أهمية الإصلاح التربوي كمقدمة للفعل السياسي. فقد اعتبر التربية عملا ضروريا، وان من يقوم به ينبغي أن يتميز بالأمانة والمعرفة بتاريخ الأمة في صعودها وسقوطها، إضافة إلى تاريخ الأمم الأخرى[2]. ووجد فيها المقدمة التي يمكن من خلالها أيضا الوصول إلى وحدة التربية الوطنية. واعتبر ذلك

١- الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٤٤٨-٤٥٠.

٢- المصدر السابق، ج١، ص٢٧٢-٢٧٦.

أسلوبا لربط العلم بالعمل، وبالتالي تحويل حصيلة المعرفة إلى مقدمة النشاط العملي في مختلف الميادين، بما في ذلك في ميدان شحذ الوعي الاجتماعي السياسي. لهذا نراه يتكلم عن مهمة شحذ الاحتجاج السياسي من خلال التربية. بل ونراه يجد فيها أيضا وسيلة توحيد "مختلف أبناء الطوائف ورؤية طرق العمل للنهوض بالوطن"[١].

إن إدراك أولويات الجهاد، أو الصيغة العملية للفكرة قد حدد بدوره الاتجاه العملي لصياغة المبادئ العامة للنشاط السياسي الإصلاحي عند الأفغاني. فعندما يتناول على سبيل المثال قضية التربية، باعتبارها وسيلة القضاء على الاستعمار الخارجي (الغربي) فانه لم يضع ذلك بعبارات العلم المجرد والرقي الثقافي (العلمي)، بل وفي مساهمتها بالنسبة لبناء الكيان الوطني الموحد. إذ اعتبرها وسيلة بلوغ اليقظة في الرؤية، والحكمة في العمل. لهذا وضع مهمة العمل من اجل خير الجميع في مقدمة مهمات التربية. وبهذا يكون قد نقلها من ميدان الفعل التربوي الأخلاقي العملي إلى ميدان الفعل السياسي أيضا. بمعنى تحويلها إلى عنصر من عناصر الفعالية السياسية. ومن ثم جعل من التربية أسلوبا في تذليل الطائفية والمذهبية. وذلك لأنها، حسب نظره، نتاج التفرقة والتجزئة، وأسلوب تعميقهما. وان الخلافات بين الأديان، في نهاية المطاف ما هي إلا من "صنع رؤساء الأديان الذين يتجرون بالدين ويشترون بآياته ثمنا قليلا"[٢]. من هنا بحثه في التربية الجديدة عن وسيلة تنظيم وتركيب عناصر التكون الجديد للوطنية السياسية. كما نراه يحاول من خلالها تجميع ما يمكن تجميعه باعتبارها مكونات ضرورية للجيل الجديد، الذي ينبغي إلا يخضع لسلطان غير سلطان الحق والحقيقة. من هنا حصره للعناصر المكونة لهذا الجيل بكل من عدم طرق باب السلطان، وألا يثنى عزمهم الوعيد، ولا يفرقهم الوعد، ولا همّ لهم غير هموم نجاة الوطن من الاستعباد[٣].

نعثر في هذه العبارات على إحدى الصيغ النموذجية لانكسار تقليدية العبارة أو تحطمها الداخلي من خلال نمو براعم التعبير السياسي، الذي يعادل عنده معنى ومضمون العمل. فالجهاد المفترض في الجيل الجديد هو جهاد الفعل السياسي. أما الوعد والوعيد العريقين في تقاليد الإسلام والكلام، فهما عناصر السلوك السياسي المحاصرة ما بين "باب السلطان" و"نجاة الوطن من الاستعباد". ولا يعني ذلك سوى تأسيس وحدة العناصر الضرورية للفعل المستقل، واحتكامه فقط لمبادئ السياسة العليا. وحاول تأسيس هذه الفكرة فيما يمكن دعوته بضرورة "الإسلام السياسي" الفاعل، أو الربط المؤسس

١- المصدر السابق، ج١، ص٢٧٨-٢٧٩.

٢- المصدر السابق، ج١، ص٢٩٢.

٣- المصدر السابق، ج٢، ص٤٥٦ - ٤٥٧.

للإسلام والإصلاح بمعايير السياسة العقلانية. وليس مصادفة أن يطابق الأفغاني بين الإسلام وحقيقة الحركة الإصلاحية بوصفها حركة سياسية فاعلة باسم المبادئ المتسامية. ووجد في الوساطة الدينية (وأشكالها المتنوعة) مصدر الخطيئة والرذيلة. وفي الوقت الذي اعتبر صعود الحرية والتطور الأوربيين مرتبطا بكسر فكرة الوساطة الكنسية وفكرتها القائلة بان "ما يعقدونه في الأرض يعقد في السماء، وما يحلّوه في الأرض يكون محلولا في السماء"، فإننا نراه يجد في نشاط وعمل وفكر رجال الإصلاح الديني النصراني تطبيقا لما في حقائق الدين الإسلامي[1]. وبهذا يكون قد طابق بين حقيقة الإسلام والإصلاح، أو حقيقة الإصلاح والإسلام. وهي مطابقة كانت ترمز في آرائه ومواقفه إلى الاستيعاب الجديد لمضمون الجهاد الضروري، باعتباره فعلا سياسيا مدركا لغاياته العليا. لهذا طالب بضرورة ما اسماه بالحركة الدينية وتهذيب العلوم وتنقيح المكتبات. إذ لم يكن تطور أوربا ومدنيتها المعاصرة، في نهاية المطاف سوى نتاج للمنافسة الحادة بين البروتستانتية والكاثوليكية[2].

لقد أدرك الأفغاني الكمون السلبي القائم في صراع المذاهب. إذ ليست البروتستانتية والكاثوليكية في مظاهرها الشكلية سوى الشكل النصراني الأوربي للتشيع والتسنن الإسلامي. إلا أن الخلاف الجوهري بينهما يقوم في وجود وعدم وجود "الوساطة الكنسية". لكن الأفغاني لا يتناول هذه القضية إلا ضمن سياق المقارنة التاريخية والواقعية، باعتبارها عملية أدت في نموذجها الإصلاحي (البروتستانتي) إلى مآثر المدنية الأوربية المعاصرة. بمعنى انه تتبع فقط الأبعاد الإصلاحية السياسية في الحركة الدينية النصرانية التي طالب بإعادة "تقليدها". ولم يعن ذلك في الواقع، سوى البحث عن مصادرها الحقيقية في الإسلام. إذ ليست حركة الإصلاح القائلة بضرورة الفعل الحر، أو نفي الوساطة أيا كانت، سوى "تقليدا للدين الإسلامي" وحقائقه الجوهرية. من هنا استناده إلى الآية القائلة، بان "الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"[3]، باعتباره الشعار الحركي المعبر عن قيمة الفعل الإرادي الداعي للإصلاح الشامل. لهذا أكد على أن المسلمين لو "عملوا بالقانون الإلهي وبقول القرآن (أن ليس للإنسان إلا ما سعى) لكان أوفر خيرا للأمة. والسعي أول السبل إلى النجاح وأحسن ما تربى عليه الناشئة[4]. من هنا تفنيده في آن واحد الاتهامات الفكرية العقائدية الموجهة ضد الأفكار الإسلامية عن القضاء والقدر وكذلك تهديم أسس الجبرية الخاملة في تقاليد الإسلام

١- المصدر السابق، ج١، ص١٧٦.
٢- المصدر السابق، ج ٢، ص٣٢٨.
٣- المصدر السابق، ج١، ص١٧٩.
٤- المصدر السابق، ج١، ص٢٢٦.

اللاهوتي. إذ اعتبر فكرة أولئك الذين وجدوا في اعتقاد المسلمين بالقضاء والقدر سرّ تخلفهم وانحطاطهم، مجرد أحكام مبتسرة أو نتاج لسوء الفهم، بسبب عدم قدرتهم على التفريق بين فكرة القضاء والقدر الإسلامية وبين فكرة الجبرية. فالإسلام، حسب نظر الأفغاني، لا يعرف الجبرية الخالصة. وان جميع المسلمين من سني وشيعي وزيدي ووهابي وخارجي، كما يقول الأفغاني، لا يرى أي منهم ولا يقول بالجبر المحض. بل أنهم جميعهم يعتقدون أن لهم جزء اختياري في أعمالهم[1]. ووضع الأفغاني هذا "الجزء" في جوهر الإرادة الفاعلة استنادا إلى أن "الاعتقاد بالقضاء والقدر، إذا تجرّد عن شناعة الجبر يتبعه صفة الجرأة والإقدام وخلق الشجاعة والبسالة"[2]. ولهذا أشار إلى أن "ما أصيب به المسلمون في هذه الأزمنة الأخيرة، إنما هو مما امتحنهم الله به جزاء على بعض ما فرطوا. وليس للناس على الله حجة. فالرجاء في هممهم وغيرتهم الدينية وجمعيتهم الملية. وان يوجهوا العناية إلى رتق الفتق قبل اتساعه، ومداواة العلة قبل استحكامها"[3].

ويغض النظر عما في هذه العبارات من استحكام للتصورات الدينية في امتحان المرء أمام عوارض الزمن، فأنها تعكس جهادية الروح الإصلاحي عبر وضعه أمام المطلق باعتباره مصدر الحق والحقيقة ومرآتها الناصعة في رؤية القدر الشخصي. ومن ثم إدراك قيمة الفعل ومعناه وحجمه ووسيلته في "القضاء والقدر" لا في "شناعة الجبر". وبالتالي، رؤية القدر المعقول في الإرادة الحرة باعتباره الاستجابة الواعية لمهمة الإصلاح. من هنا توكيده على أن "الله لا يغير ما بقوم من عزة وسلطان ورفاهة وخفض عيش، وأمن وراحة، حتى يغير أولئك القوم ما بأنفسهم من نور العقل وصحة الفكر وإشراق البصيرة، والاعتبار بأفعال الله في الأمم السابقة"[4]. ولا يعني ذلك في الواقع سوى المحاولة الأولية للتأسيس العقلاني "للإسلام السياسي" وتنشيطه، ولكن لا من خلال إدخاله معارك السياسة المباشرة، بل من خلال تحويل مقولات السياسة إلى جزء فعال من عقائده وأصوله الجديدة.

لقد حاول الأفغاني التأصيل السياسي للعقائد الإسلامية. وشكلت هذه العملية في مرحلة صعود "الإسلام الثقافي" الإصلاحي مصدر قوته وطاقته الإبداعية. بمعنى ربطه في كل واحد تراث الإسلام بالمعاصرة، بالصيغة التي أسست بدورها لنظريات الدولة والسلطة والوحدة الاجتماعية السياسية والثقافية للعالم الإسلامي. فقد اعتبر الأفغاني مفاهيم

١- المصدر السابق، ج١، ص١٨٤.
٢- المصدر السابق، ج١، ص١٨٥.
٣- المصدر السابق، ج١، ص٣٨٢.
٤- المصدر السابق، ج٢، ص٣٣٨.

الوحدة والقوة أصولا من أصول العقائد الإسلامية. وكتب قائلا، بان الوفاق والغلبة هما "عمادان قويان وركنان شديدان من أركان الديانة الإسلامية، وفرضان محتومان على من يستمسك بها"[١]. من هنا أيضا رفعه لاتفاق الرأي والعمل إلى أعلى مصاف الشريعة الإسلامية. وفي الوقت نفسه لم يحصر ذلك في إطار التقاليد الفقهية، بل ادخلها مسار التنشيط الفعلي للعمل السياسي الاجتماعي. بحيث جعله ذلك يؤسس للفكرة القائلة، بان إجماع المسلمين هو حكم الله في الأمور. وكتب بهذا الصدد قائلا بان الإسلام "جعل اجتماع الأمة واتفاقها على أمر من الأمور كاشف عن حكم الله وما في علمه، وأوجب الشرع الأخذ به على عموم المسلمين، وعدّ جحوده مروقا من الدين أو انسلاخا عن الإيمان"[٢]. ذلك يعني، انه انزل "حكم الله" إلى مستوى الأحكام الأرضية، أو رفع التجربة التاريخية للإجماع إلى مصاف المطلق، أو طابقهما بالصيغة التي تجعل من تجارب الأنا الاجتماعية للأمة في أحكامها وأفعالها معيارا وحيدا حقا.

وبهذا يكون الأفغاني قد ساهم في تقييد التجربة التاريخية المعاصرة له بأحكامها الخاصة. وحصر الطابع العملي المباشر لهذا التقييد بمتطلبات السياسة وغاياتها الكبرى. وليس مصادفة أن يستغرب من القطع الواضح بين عقلانية الرؤية وحكمتها المعرفية عند محمد عبده وبين تجسيدها المباشر في العمل السياسي الإصلاحي، أي الانقطاع النسبي بين عقلانية الرؤية وسياسية الفعل. فقد وجد في محمد عبده "طودا من العلم الراسخ، وعرمرما من الحكمة والشمم وعلو الهمم"، بينما أخذه العجب عندما "يرى المصريين في جمود، وأولى الهمة منهم في قعود، وانه لم تتألف من محمد عبده وسعد زغلول وغيرهم عصبة تناضل الانجليز"[٣]. ووجد هذا الانقطاع على انعكاسه عند محمد عبده في تعمق عناصر "التفسير السياسي" للتاريخ الإسلامي، و"الاشمئزاز" النفسي الأخلاقي من السياسة. لهذا رد على تفسيرات أولئك الذين وجدوا في تأخر العالم الإسلامي نتيجة لصراعاته الداخلية المحصورة بقضايا العداء الديني العقائدي، على خلاف الأمر في العالم النصراني، من أن صراعات الإسلام لم تجر لأسباب تتعلق بالعقائد. فالاشاعرة لم تحترب مع المعتزلة والفلاسفة ولا هؤلاء مع غيرهم، رغم اختلافاتهم العميقة. أما الصراعات والحروب التي ميزت مواقف الخوارج والقرامطة والعباسيين مع الأمويين فقد كانت تجري لأسباب سياسية[٤].

وبغض النظر عما في هذه الصيغة من مساغ لإخلاء النزاعات القديمة من حوافز

١- المصدر السابق، ج٢، ص٣٥٤.

٢- المصدر السابق، ج٢، ص٣٥٥.

٣- المصدر السابق، ج٢، ص٤٧٩.

٤- محمد عبده: الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، ص٣٠.

النزوع الديني العقائدي، إلا أنها عكست إلى جانب دقتها العلمية، نزوع محمد عبده السياسي، من خلال وضع وقائع التاريخ ومجرياته باعتبارها تاريخا سياسيا. من هنا استنتاجه القائل، بان "اكبر داء دخل على المسلمين في هممهم وعقولهم إنما دخل عليهم بسبب استيلاء الجهلة على حكومتهم"[١]. فهو لم يعد ينظر إلى أسباب التخلف بمعايير النفس الأخلاقية المجردة، أو بفعل الابتعاد عن عقائد الدين الكبرى، رغم جوهريته، بل بمعايير فاعلية السياسة والسلطة. بمعنى الإدراك المتعمق لقيم التجربة التاريخية المعاصرة له من خلال رؤية الماضي وتاريخه السياسي. ففي الوقت الذي وجد في استيلاء الجهلة على الحكومة (السلطة أو الدولة) سبب خور العالم الإسلامي، فانه لم يجد في السياسة المعاصرة له ومحترفيها سوى "شيطانا" جديدا. بل نراه يجد فيها "علة عرضت على المسلمين" تمكنت من أفئدتهم وأطفئت نور الإسلام من عقولهم. من هنا تصويره إياها بعبارة "الشجرة الملعونة في القرآن"[٢]. بحيث يطابق مضمونها مع "عبادة الهوى وإتباع خطوات الشيطان". ولم يقصد هو بذلك سوى الانحراف التاريخي الذي ميز ابتعاد السلطة عن المبادئ المعقولة والإنسانية في الإسلام. ومن هنا أيضا مطابقته لفكرة السياسة مع الانحراف عن الحق، أو "دور الجمود" مع "دور السياسة". بمعنى ربطه هيمنة السياسة بنفسية المغامرة وغياب الحق وانتشار الهوى. وإذا كانت هذه الصيغة تعكس الروح الإصلاحي الأخلاقي في مواقفه من "تاريخ السياسة"، فان مضمونها الحقيقي عند محمد عبده، يحتوي على بعد ملموس في انتقاد الدولة العثمانية. فهو لم يجد في السياسة المتبعة في "بث أفكار الخمول والقدر وقبول الخرافات" شيئا متضاربا ومضادا لأصول الإسلام فحسب، بل وأسلوبا في السيطرة السياسية[٣]. إذ وجد فيها "سياسة الظَّلَمة وأهل الأثرة"، التي روجت ما ادخل على الدين مما ليس منه. مما جعله يؤكد على أن ما تفهمه العامة منهم إسلاما هو ليس بإسلام، بل صورة من بعض أعماله[٤].

يعكس الاشمئزاز الواضح من السياسة عند محمد عبده الإدراك الإصلاحي والعقلاني لقيمة الفاعلية السياسية، أو الإدراك الذي تخترق مكوناته قيم الأخلاق المتسامية، والمسبوكة في أولوية الحق والقانون. وعبّر عن هذا الفهم في مطابقته لما اسماه بدور الجمود ودور السياسة في تاريخ الإسلام. وإذا كانت هذه الرؤية تعكس سيطرة الروح الأخلاقي في تقييم التحولات الكبرى في "التاريخ السياسي" للإسلام، فأنها تكشف

١- المصدر السابق، ص٣١.
٢- المصدر السابق، ص١٢١.
٣- المصدر السابق، ص١٢٤.
٤- المصدر السابق، ص١٢٤ — ١٢٥.

من جهة أخرى عما للقانون من قيمة كبرى في أحكامه القيميية والسياسية. ولا يعني ذلك في الواقع، سوى صيرورة الوحدة المدركة للسياسة والقانون، والسياسة في القانون، والقانون في السياسة. وحاول كشف طبيعة هذا الإدراك من خلال انتقاده لـ "دور الجمود" باعتباره "دورا للسياسة". فهو يؤكد على انه إذا كانت خلافات المسلمين الأوائل تتدرج في مجال الاختلافات في الفتيا (الإفتاء) باعتبارها اجتهادا، فانه حالما جاء دور السياسة "اخذ المتخالفون في التنطع، وأخذت الصلات تنقطع"[1]. ذلك يعني انه يضع استيعابه للتاريخ السياسي عن تطابق التخلف والجمود مع هيمنة السياسة المغامرة، باعتبارها منافاة للاجتهاد (الفكري السياسي) القانوني. لهذا أكد على أن هذه السياسة هي التي تحلّ ما تشاء وتحرّم ما تشاء وتصحح ما تشاء وتعطل ما تشاء، والناس منقادون إليها بازّمة القوة أو الأهواء[2].

إن هذا الإدراك العميق لقيمة القانون باعتباره الميدان المفترض للاجتهاد الفكري والسياسي هو البديل الذي حاول من خلاله محمد عبده انتقاد "سياسة الظَلَمَة والأثرة"، أي تلك التي تضع تقاليد القوة من إحلال وتحريم، وتصحيح وتعطيل محل معايير الحق والحقيقة. ومع أن هذا النقد لم يتكامل في منظومة محمد عبده السياسية، إلا انه وضع أولويات رؤيته فيها عن قيمة القانون. مما أدى بدوره إلى دفع عقلانية الرؤية باتجاه اصطلاحيتها السياسية الفاعلة، باعتبارها فعلا قانونيا. وبهذا تكون آراؤه وآراء الأفغاني قد سارتا صوب عقلنة آفاق الرؤية السياسية للتطور الاجتماعي الثقافي العربي (الإسلامي).

تحتوي عقلنة آفاق الرؤية السياسية في ذاتها على إدراك معين لتذليل تجارب الماضي القريب. لكنه إدراك لم يقيّد نفسه بمفاهيم الماضي وثقل رموزه الكبرى، بل في انفتاحه على أولويات الوجود السياسي المعاصر. ويكشف هذا الإدراك عن قيمة التحولات الكبرى في إبداع الإصلاحية الإسلامية. كما انه يفسر عدم انهماكها في صياغة منظومات الفكر السياسي وولعها في الوقت نفسه بمناقشة قضاياه العديدة من خلال التأسيس الجزئي له في كل مواقفها وتصوراتها وأحكامها. ويمكننا العثور على صيغته المكثفة في برنامج (العروة الوثقى)، الذي يمكن تلخيصه في مهمات كبرى وهي كشف أسباب سقوط الشرق، وإثارة الهمم للنضال، والدعوة للأصالة الثقافية، والوحدة الاجتماعية والقومية والدينية (الإسلامية) والنزعة الإنسانية[3]. وهو برنامج يحتوي بالقدر ذاته

١- المصدر السابق، ص١٢٨ - ١٢٩.
٢- المصدر السابق، ص١٢٩.
٣- الأفغاني: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٥٤٤- ٥٣٤.

على إدراك قيمة الوسائل ومضامينها وحقيقة الغايات ومراميها.
لا يعني إدراك قيمة الوسائل ومضامينها، وحقيقة الغايات ومراميها سوى إدراك صيغها العمومية. وذلك لأنه إدراك متولد عما يمكن دعوته بمرحلة العمومية في تطور الإمبراطورية العثمانية ومجتمعاتها، أو مرحلة الهلامية والانحطاط الشامل. فقد رافقت هذه النتيجة على الدوام الثقافات الفارغة، التي لم يعرف كيانها التاريخي الفعلي غير استعمال القوة الخشنة. من هنا افتقادها للتاريخ المعنوي. وهي ظاهرة لاحظ الأفغاني أشكالها ونتائجها. من هنا تشديده على قيمة الوسائل ومضامينها، وحقيقة الغايات ومراميها. مما يعني أيضا إدراكه لقيمة الإمبراطورية وآفاق ترميمها الشامل. مما حدد بدوره رؤيته البديلة في ما اسماه بمهمات (العروة الوثقى) التي حصرها أساسا بقضايا إدراك أسباب السقوط، والدعوة للنهوض، وتقييدهما بالأصالة الثقافية والجمعية (الاجتماعية والإسلامية). مما حدد بدوره موضوعات تفكيره السياسي واتجاهه، ومن خلالهما تفتح عناصر العقلانية الإصلاحية الإسلامية. فقد أبقى في رؤيته للأسباب على تكافؤ قدرها، دون أن يحدد أولوياتها أو فيما سيدعوه الكواكبي لاحقا بالأسباب الأصول والأسباب الفروع. وقد عبرّت هذه الرؤية ضمن سياقها التاريخي عن تساوي فاعلية الحركة في المفاهيم، والمفاهيم في الحركة الفاعلة، بوصفها الديناميكية المميزة لروح العمومية وأخلاقيتها الجمعية. لقد أرادت أن تحتوي على كل شيء وان تحوي كل شيء. ولم يكن هذا بدوره معزولا عن سطحية الواقع ومحدودية تجاربه. إلا أن ذلك كان من الناحية التاريخية خطوة كبرى إلى الأمام، لأنها دفعت وأسست لإمكانية تجاوز الواقع كله واحتوائه في المفاهيم والأعمال. من هنا تركيزها على قضايا الوحدة والقوة.
فقد كان لقضية الوحدة مقدماتها في ضعف الإمبراطورية وانحلالها. وبهذا المعنى لم تكن الوحدة في آراء الأفغاني، سوى الاستيعاب الإصلاحي لضرورة القوة، التي قيدت مكوناتها وعناصرها أثقال المقارنة الجاثمة على رؤوس الأحياء آنذاك بين ضعف "الرجل المريض" والقوة الأوربية من جهة، وتقاليد الوحدانية الإسلامية في تصوراتها وأحكامها عن الوحدة والتوحيد من جهة أخرى. أما أثقال المقارنة وقيودها، فهي التي حددت، على الأقل في بادئ الأمر، إصلاحية الأفغاني وعقلانية رؤيته السياسية عن قيمة الوحدة في الأساليب وحقيقتها في الغايات.
فقد كانت منطلقات الأفغاني الأولى تستند إلى ضرورة ترميم ما هو موجود وإصلاحه. وبالتالي الإبقاء على الجود في ما هو موجود، ودفعه إلى الأمام من خلال إعادة بنائه في مكونات الإسلام الحق. من هنا دعوته للوحدة الإسلامية. لهذا السبب أيضا حاول أن

يجعل من مبادرة توحيد الأفغان والفرس نموذجا أوليا لما يمكنه أن يكون محاكاة عصرية لبدايات الإسلام. وكتب بهذا الصدد قائلا، بأنه "ليس ببعيد على همم الإيرانيين وعلو أفكارهم أن يكونوا أول القائمين بتجديد الوحدة الإسلامية وتقوية الصلات الدينية، كما قاموا في بداية الإسلام بنشر علومه وحفظ أحكامه وكشف أسراره، وما قصروا في خدمة الشرع الشريف بأية وسيلة"[1]. وطبق ذلك بالقدر ذاته على كل ما كان بإمكانه أن يؤدي إلى الوحدة.

فهو ينطلق من أن الوحدة المرجوة تستند في مقوماتها إلى الإسلام نفسه، وذلك لان "تعزيز الولاية الإسلامية" حسبما يقول الأفغاني، هو ركن "من اشد أركان الديانة المحمدية. والاعتقاد به من أوليات العقائد عند المسلمين. ولا يحتاجون فيه إلى أستاذ يعلم ولا كتاب يثبت ولا رسائل تنشر"[2]. وبهذا يكون الأفغاني قد جعل من مبدأ الوحدة بديهية سياسية. وبحث عن أصول لها في تجارب التاريخ السياسي للدول وتجارب الإسلام المعاصر له. لهذا جعل من الدفاع عن النفس، والاتفاق في الآراء على القيام به (الدفاع) عند لزومه، وارتباط القلوب الناشئ عن الإحساس بما يطرأ على الملة (الدين والأمة) من الأخطار، أصولا ثلاثة ومكونات أساسية للوحدة الإسلامية المفترضة. وقدم النموذج الروسي على انه مثال يمكن من خلاله معاينة الواقع الإسلامي. فروسيا امة متأخرة، ولا تمتلك ثروات كبيرة. وليس فيها صناعة، ومصابة بالعجز والحاجة. غير انه "تنبه أفكار آحادها لما به يكون الدفاع عن أمتهم، واتفاقهم في النهوض وارتباط قلوبهم، صير لهم دولة ترهب كل أوربا"[3]. بعبارة أخرى، أن أصول الدفاع والاتفاق والارتباط هي ذاتها المكونات الملزمة للنهوض الإسلامي. بمعنى انه يقدمها كنموذج من حيث حوافزها الدافعة وليس بوصفها شكلا نهائيا تاما. وبهذا لم تعد "الوحدة الإسلامية" استعادة مجردة للماضي، أو محاكاة شكلية له. فهو لم يدع إلى وحدة مركزية، بل إلى وحدة الفعل الواعي لغاياته والمقيد بمبادئ الإسلام الحق. لهذا أشار في معرض انتقاده لأسباب انحلال الجامعة الإسلامية إلى انه لم يبق منها سوى "العقيدة الدينية المجردة عما يتبعها من الأعمال"[4]، أي العقيدة الدينية الفارغة ونموذجها الاستبدادي في السلطة السائدة آنذاك.

لقد وضع الأفغاني في "الجامعة الإسلامية" أو وحدة المسلمين مضمون الاتفاق السياسي والنهضة الثقافية. وكتب بهذا الصدد قائلا، بأنه لا يتلمس بأقواله عن الوحدة الإسلامية

١- المصدر السابق، ج٢، ص٣١٦.
٢- المصدر السابق، ج٢، ص٣٤٤.
٣- المصدر السابق، ج٢، ص٣٤٤.
٤- المصدر السابق، ج٢، ص٣٦١.

"أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصا واحدا. فان هذا ربما كان عسيرا. ولكني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجه وحدتهم الدين. وكل ذي ملك على ملكه يسعى بجهده لحفظ الأمر"(١). وهو أمر تقتضيه الضرورة إلى جانب الدين، كما يقول الأفغاني. وقد كانت فكرة الأفغاني هذه اقرب إلى تقرير أهمية وقيمة الشعور بالانتماء الثقافي لعالم الإسلام أكثر ما هي محاولة لتأسيس أصولها الفكرية. وذلك لأنه كان من الصعب آنذاك بناء نظام فكري لهذا الانتماء في ظل بنية سياسية متخلفة ونظام اجتماعي بدائي في أغلب مكوناته. إلا أن شعور الانتماء الثقافي العميق في آراء الأفغاني هو الذي أعطى لدعوته الإصلاحية توجها عقلانيا معتدلا، بما في ذلك في مجال الوحدة الإسلامية على أساس انتماء الجميع لسلطان القرآن ووحدتهم في الدين. مما افرز بدوره قيمة المبادئ المتسامية للانتماء الثقافي.

١- المصدر السابق، ج٢، ص٢٤٥.

الباب الثالث:
الاصلاح الثقافي والقومي

الفصل الأول:
توليف الفكرة الاسلامية والقومية

إذا كان الأفغاني يشدد على القرآن فقط، فلأنه حاول من خلاله ربط الجميع بمركز الواحدية الوحدانية. بمعنى تحويله إلى قطب الانتماء الحق في ظل احتراب القوى العالمية وتفسخ الإمبراطورية العثمانية، وسقوط الكيان الإسلامي وتعمق التجزئة والافتراق، وصعود بوادر القومية الحديثة. وقد كان هذا الربط هو الأسلوب المناسب لاندفاع العقلانية الإصلاحية في مراحلها الأولى. وذلك لأنها كانت تعاني آنذاك من ثقل التناقض الخشن لوضوح الرؤية وعجز الإرادة، مما الزم الأفغاني بالبحث عن ضرورة التمسك بعروة المبادئ المتسامية. وهو تمسك يصعب الاستمساك به، بسبب صيرورة المتغيرات المكونة لوضوح الرؤية وعجز الإرادة. فقد كان من الصعب على هذه الرؤية والإرادة أن يتطابقا في الأفعال. لهذا لم تكن "وجهة الوحدة في الدين" و"السلطان في القرآن" سوى الصيغة الأكثر سموا لإعادة بناء الوحدة الإسلامية على أسس أكثر عقلانية وإصلاحا. وقد تضمنت هذه الفكرة في أعماقها على نفي غير مباشر للمركزية العثمانية ونظامها الاستبدادي. لكنه نفي لم يتكامل في منظومة واضحة المعالم آنذاك بسبب خضوع هذه الفكرة لمبدأ الإصلاح التدريجي. من هنا يمكن فهم سرّ معارضة الأفغاني للجنسية (القومية) في بادئ الأمر. وذلك لأنه وجد فيها، كما يقول، أداة بيد الأوربيين لتحطيم الوحدة الإسلامية. وهذا بدوره لم يكن معزولا عن إدراك الأوربيين آنذاك، بان أقوى رابطة تجمع المسلمين هو إسلامهم[1]. وبالتالي، فان "محاربة" القومية عند الأفغاني كانت جزء أو مرحلة في إدراكه لأولوية المهمات

١- المصدر السابق، ج١، ص٣٠٧.

الكبرى للمعركة الفعلية بين عالم الإسلام والعالم الأوربي الكولونيالي، وليس معارضة مبدئية للفكرة القومية كما هي. فقد استند هذا الإدراك السياسي إلى حوافز فكرية وعقائدية عميقة لها أسسها في أممية الإسلام وتاريخه الثقافي. وبهذا المعنى يمكن فهم آرائه القائلة، بأنه "لا جنسية (قومية) للمسلمين إلا في دينهم"[١]. وهو استنتاج له مقوماته في انتقاده الإسلامي للقومية. بمعنى النظر إليها بمعايير المطلق، كما أنها إعلاء شأن الفكرة الأخلاقية الروحية على التاريخية السياسية. ولهذا اعتبر القومية ملكة عارضة، وانه لا يذهب إلى "أنها أمر طبيعي". ومع ذلك أكد على انه "قد يكون من الملكات العارضة على الأنفس ترسمها على ألواحها الضرورات"[٢]. وتحتوي هذه الفكرة على إقرار بواقعية القومية ضمن سياق الضرورة التاريخية. لكنه سعى في الوقت نفسه لتذليلها بمعايير المطلق. من هنا توكيده على أن القومية عرضة للزوال انطلاقا من أنها نشأت بالضرورة، فأنها يمكن أن تزول مع زوال هذه الضرورة. وان المبدأ الأعلى لزوالها هو المبدأ المتسامي، الذي تتساوى أمامه الجميع، أي الله[٣].

وبهذا المعنى يمكن فهم آرائه عن أن ترسيخ الديانة الإسلامية كفيل بتذليل القومية. ولم يقصد بالقومية هنا سوى صيغتها المغتربة عن الكلّ الإسلامي في تقاليده الثقافية والإنسانية. وبالتالي، لم يكن وقوفه ضد القومية المتطرفة ودعوته للاعتدال، سوى محاولة إرساء معادلة للعقلانية والأخلاق، للمطلق والإصلاح. وحصلت هذه المعادلة على تعبيرها الدقيق في فكرته العامة عن الأساس الشرعي والأخلاقي للوحدة الإسلامية، باعتبارها نقيضا للتطرف القومي. فالدين الإسلامي، كما يقول الأفغاني، لم تكن أصوله محصورة في إطار دعوة الناس إلى الله وملاحظة أحوال النفوس من جهة كونها روحانية المنشأ ومدعوة للتوجه من هذا العالم إلى العالم الآخر، بل وجاءت "وافية بوضع حدود المعاملات بين العباد، وبيان الحقوق كلها وجزئيتها، وتحديد السلطة الوازعة التي تقوم بتنفيذ المشروعات وإقامة الحدود وتعيين شروطها، حتى لا يكون القابض على زمامها إلا من اشد الناس خضوعا لها. ولن ينالها بوراثة ولا امتياز في جنس أو قبيلة أو قوة بدنية وثروة مالية، وإنما ينالها بالوقوف عند أحكام الشريعة والقدرة على تنفيذها ورضا الأمة"[٤]. وبهذا يكون الأفغاني قد قيّد الوحدة الإسلامية بقيود القانون من خلال رفعه حدود المعاملات وبيان الحقوق وتحديد السلطة الوازعة. وهذه بدورها محصورة ومحددة بالقانون وليس بالوراثة أو الامتياز القبلي أو القومية أو

١- المصدر السابق، ج٢، ص٣٤٢.
٢- المصدر السابق، ج٢، ص٣٤٨.
٣- المصدر السابق، ج٢، ص٢٤٨.
٤- المصدر السابق، ج٢،ص٣٤٩.

أيما امتياز آخر. وتعكس هذه الآراء بحد ذاتها نقد التجربة التاريخية لدول الخلافة، بما في ذلك نموذجها القائل بقرشية الخلافة وما شابه ذلك، وكذلك نفي الخلافة المعاصرة له (العثمانية).

وشكلت هذه الفكرة الإطار العام لتعميق عقلانية الرؤية في المواقف من قضايا الوحدة والقومية. فقد أبقى على القومية ضمن حيز الانتماء الثقافي، والدعوة لها ضمن حيز الاستقلال السياسي بما يتناسب مع نظام القانون والحق. ولم يعن ذلك في الواقع سو صياغة الأسس الأولية لترميم الوحدة الخربة في نموذجها الإمبراطوري العثماني. من هنا تأييده وتأكيده المتزايد على عدم تعارض الإسلام مع القومية، رغم تشديده في الوقت نفسه على أن الرابطة الدينية هي اشرف الروابط[1]. لقد اخذ الأفغاني يقترب من واقعية الرؤية، بما في ذلك التاريخية، من اجل إدراجها في فكرته الإصلاحية. فعندما تناول تجربة العرب قبل الإسلام، فانه أشار إلى ضعف قوة القومية فيهم بفعل توزعها في القبائل، بينما استعاض الإسلام عن قوة القومية بتوحيدية الكلمة والإيمان. في حين أدى سلوك بعض الخلفاء وجهلهم إلى دخول الغرباء (المماليك)، ومن ثم انهيار قوة القومية (العربية) وزوال حكمهم. وينطبق هذا بالقدر ذاته على حالة الدولة التركية (العثمانية) المعاصرة له[2].

وبغض النظر عن التناقضات المتناثرة في هذه الأحكام والتصورات إلا أنها تعكس الإقرار المتزايد والمتعمق في الرؤية الواقعية لعلاقة القومي بالديني في ظل الانعطاف الكبير للدولة العثمانية وصعود العامل القومي، أي التجزئة الجديدة في ظل الوحدة القديمة (المتفسخة)، أو الوحدة الجديدة في ظل التجزئة المكبوتة بالقوة. من هنا استنتاجه القائل بان الدول لا تتكون إلا في حالة وجود قوتين، وهما قوة الجنس (القومية) الداعية للاتحاد والغلبة، وقوة الدين الذي يقوم مقام الجنسية (القومية) في جمع الكلمة، بحيث اعتبرها من المبادئ الضرورية لحماية الدولة والحفاظ عليها[3]. وتستند هذه المبادئ إلى إدراكه المتعمق للمشاريع العملية في الفكرة الإصلاحية. وذلك لان آراء الأفغاني الأساسية ومنطلقاته الكبرى تستند على نفي الطابع "الطبيعي" للقومية، أما في رؤيته النموذجية للمثال، فانه ينفيها بمبادئ المطلق الإلهي (أو الإنساني الإلهي). بينما ألزمته الرؤية الواقعية ومتطلبات الإصلاح العقلاني إلى إدراجها في مشاريع السياسة العملية، باعتبارها مبدأ تقتضيه الضرورة. وفي هذه الضرورة لم تعد القومية لوحدها جزءا منه، بل والدين أيضا. وليس مصادفة أن يضع في تحديده لمكونات القومية كل

١- المصدر السابق، ج٢، ص٣١٩.
٢- المصدر السابق، ج٢، ص٣١٤.
٣- المصدر السابق، ج٢، ص٣٩٨.

من الدين واللسان (اللغة) والأخلاق والعوائد والإقليم[١]. ذلك يعني، انه أدرج فيها مكونات عقلانية وغير عقلانية، باعتبارها المعادلة الضرورية للتاريخي والأخلاقي في مشاريع السياسة الواقعية. وهو تحديد واسع وعميق في الوقت نفسه. وبالتالي أكثر عقلانية وإصلاحية في غايته، لأنه حاول أن يحصر إمكانية البدائل القومية بالمضمون الثقافي، وان ينشطها في الوقت نفسه باتجاه التوحيد السياسي الجديد. من هنا دفاعه عن العرب والعجم والترك وتشديده على أن القومية وممثلوها الحقيقيون هم أولئك الذين تشبعوا بلغتها وتثقفوا فيها (بغض النظر عن الدين والقومية والعرقية). ومن هذا المنطلق تكلم عن القومية العربية وثقافتها بحيث أدرج فيها المسلمون والنصارى والصابئة، والعرب والفرس والأتراك.

بصيغة أخرى، انه حاول أن يؤسس للفكرة القومية الثقافية من خلال بناء مكونات وحدتها الداخلية الاجتماعية الثقافية والسياسية. من هنا انتقاده لبقاء العقيدة الدينية المجردة عن الأعمال وغياب الصلات الأخرى بين شعوب العالم الإسلامي وقومياته[٢]. بحيث جعله ذلك يتكلم عما يمكن دعوته "بالتعصب الثقافي" وقيمته بالنسبة للوحدة السياسية (والقومية). لهذا نراه يسخر من أولئك المتغربين المقلدين، الذين اتهموا بالتعصب من اسماهم هو بأهل الأصالة. وقد رد على ذلك محاولا البرهنة على أن التعصب ضروري لأنه "روح كلي مهبطه هيئة الأمة وصورتها.. وسائر أرواح الأفراد حواسه ومشاعره". وبالتالي، فان ضعف تعصب الأمة لذاتها هو دليل انحلالها، وذلك لأنه "قوام الاجتماع الإنساني وبه حياة الأمم"[٣]. وينطبق هذا بالقدر ذاته على موقفه من قيمة الرابطة الدينية والقومية. فقد اعتبر الرابطة الدينية اشرف من أية رابطة أخرى. بينما اعتبر الثانية ضرورية ومكملة للأولى. ولم يكن هذا خلطا أو تركيبا عشوائيا، بقدر ما انه كان يخدم إدراكه لضرورة الوحدة الواقعية في عالم الإسلام المعاصر له. فعندما حلل أهمية العصبية باعتبارها "روحا كليا مهبطه الأمة وصورتها"، فانه لم يقصد بذلك سوى كلّها الثقافي السياسي. وضمن هذا السياق يمكن فهم ردوده على اتهامات الأوربيين المعاصرين له عن "تعصب الإسلام". فقد وجد في هذه الاتهامات أسلوبا لتهشيم الوحدة الإسلامية، باعتبارها القوة المتصدية لمطامعهم في الشرق (الإسلامي). ولهذا نراه يتكلم عما اسماه بزيف الأوربيين في اتهامهم المسلمين بالتعصب، لأنهم (الأوربيين) اشد الناس تعصبا لقومياتهم وأديانهم[٤]. في حين لم

١- المصدر السابق، ج٢، ص٤٢٨.
٢- المصدر السابق، ج١، ص٢٠٥.
٣- المصدر السابق، ج١، ص٣٠٩.
٤- المصدر السابق، ج١، ص٣٠٩.

يقصد بالتعصب الضروري للمسلمين سوى ما يتطابق من حيث مضمونه مع فكرة العدل. فهو يؤكد على أن للتعصب طرفي غلو ووسط معتدل. وان "التعصب الإسلامي" ينبغي أن يكون أوسطه، أي ذلك الذي يحافظ على شخصية الأمة في حقيقتها وصورتها أو كيانها الثقافي والسياسي. وبهذا يكون الأفغاني قد حوّل حوافز الوحدة "الطبيعية" صوب وجهتها الثقافية والسياسية. وحاول إبراز هذه الصيغة في موقفه من أن "التعصب" الأمثل للمسلمين ينبغي أن يسير في اتجاه طلب القوة الحقيقية والتفوق على الآخرين في المعرفة والعلم[1]. أما نموذجه السياسي فمن الممكن تصويره على مثال التجربة الألمانية. لكنه لم يسع من وراء ذلك إلى نقل التجربة السياسية الألمانية، بقدر ما أراد كشف عما في طريقة ونموذج وحدتها السياسية والثقافية من قيمة كبرى بالنسبة لإعادة بناء الوحدة الجديدة لعالم الإسلام. فقد كان الألمان، كما يقول الأفغاني، "يختلفون في الدين المسيحي على نحو ما يختلف الإيرانيون مع الأفغانيين في مذاهب الديانة الإسلامية. فلما كان لهذا الاختلاف الفرعي اثر في الوحدة السياسية ظهر الضعف في الأمة الألمانية وكثرت عليها عاديات جيرانها. ولم يكن لها كلمة في سياسة أوربا. وعندما رجعوا إلى أنفسهم واخذوا بالأصول الجوهرية وراعوا الوحدة الوطنية في المصالح ارجع الله عليهم من القوة والشوكة ما صاروا له حكام أوربا"[2].

وبهذا يكون الأفغاني قد جعل من عقلانية الوحدة السياسية أولوية كبرى للكلّ الإسلامي على اختلافاته الفرعية. ووجد الأسلوب المعقول لبلوغ ذلك في ما اسماه بالأخذ بالأصول الجوهرية ومراعاة الوحدة الوطنية. أما مكوناتها فقد وجدها في عناصر التوحيد والدين والمصلحة[3]. وهي مكونات يحدد كل منها الآخر، بمعنى تقييدها الذاتي بالشكل الذي يمنع عليها إمكانية التطرف الديني أو القومي أو النفعي. وبالتالي لا يعني ربطها الحق فيما بينها سوى ربط مكونات وجود الأمة (الإسلامية) بقومياتها المتعددة بعناصر وجودها الثقافي والسياسي. بمعنى الربط الممكن بين مكونات الدين واللغة والأخلاق (التقاليد) والعوائد (المصالح) والإقليم (الجغرافيا والتراب) في كل قومية لحالها، وفي إطار العالم الإسلامي ككل.

لقد تضمنت هذه الأفكار في حصيلتها العامة محاولة تأسيس الوحدة الثقافية والسياسية لأمة الإسلام وقومياتها بمعايير الإصلاحية العقلانية. وبالتالي، فأنها احتوت على إدراك وتأسيس قيمة الوحدة وفاعليتها المباشرة وغير المباشرة بالنسبة لترميم وحدة الإسلام المنهارة، وإعادة بنائها الجديد في نظم عصرية معقولة. وإذا

١- المصدر السابق، ج١، ص٣٠٩-٣١٠.

٢- المصدر السابق، ج ٢، ص٣١٨-٣١٩.

٣- المصدر السابق، ج٢، ص٣١٩.

كانت هذه الأفكار في مظهرها تبدو اقرب إلى الطوباوية النشطة، فأنها كانت من حيث مضمونها اقرب إلى الواقعية الحالمة. فقد وضعت مهمات وأسس إعادة بناء الوحدة الجديدة للعالم الإسلامي ودوله المحتملة، دون أن تحسم بصورة نهائية ما إذا كان بالإمكان أو من الضروري أن يتجسد ذلك في هيئة قوميات ثقافية ضمن وحدة إسلامية مركزية أو فيدرالية، أو قوميات مستقلة يربطها اتحاد ثقافي وديني. ومع ذلك، فقد استشرف الأفغاني في أفكاره هذه آفاق المستقبل المتفائلة، دون أن يضعها في برنامج سياسي واضح، أو رؤية فكرية سياسية متكاملة، أو منظومة فلسفية ثقافية محددة. لقد كان يمثل في مفاهيمه المتحركة مفاهيم الحركة الصاعدة. لهذا اقترنت أحكامه المتفائلة والمستقبلية عن المشروع الثقافي برؤيته السياسية الواقعية، كما هو جلي في نظراته عن طبيعة الدولة المفترضة ونظامها السياسي.

لقد اقترنت موضوعية الأحكام في رؤية الأفغاني عن إمكانية البدائل الثقافية في الشرق (الإسلامي) بأسلوب تجسيدها السياسي. وهي الخاتمة التي كانت تصب فيها أقواله وأفعاله، أو نشاطه النظري والعملي. وليس مصادفة أن يشدد على أن السلطة الغاشمة، التي لا تتمتع بقدر ضروري من الأمانة، هو احد الأسباب الكبرى وراء انقراض الأمم أو خضوعها الكامل للأجنبي[1]. واستند في حكمه هذا لا إلى التحذير الأخلاقي من مغبة الخاتمة المحزنة والمخزية لما يمكن أن تؤول إليها مجريات الأمور، بل إلى رؤيته الواقعية للدولة المعاصرة (أو دول العالم الإسلامي ككل والعثمانية منها بالأخص). وإذا كان هذا الحكم يستند إلى تقاليد التصورات والأحكام الأخلاقية عن ضرورة الدولة العادلة، أو جوهرية العدل باعتباره رابطة الكلّ الاجتماعي والفكري، فان الأفغاني حاول إدراجه في الرؤية السياسية المباشرة. ومن ثم نقله إلى ميدان ضرورة الدولة وقيم النظام السياسي بالنسبة لإعادة ترتيب "الأنا التاريخية السياسية" في العالم المعاصر. من هنا تأكيده على أن الحكومة ضرورية ليس فقط بالنسبة لرفاهية الأمم، بل ولكونها ضمانة الوقوف ضد فوضى التقليد الأجوف "للديمقراطية الأوربية". وذلك لان النظام السياسي الحقيقي يفترض المرور بمعاناة "الأنا السياسية" واكتمال حدودها الممكنة في مؤسسات الدولة ونظامها المعقول. وهو الذي يفسر أيضا حصره ضرورة الدولة في أشكال الجمهورية أو الملكية المشروطة أو الملكية المقيدة[2]. ذلك يعني أن حدود رؤيته لأهمية الدولة وضرورتها مرتبط في الوقت نفسه، بطبيعة نظامها السياسي. ووجد في النظام الدستوري الديمقراطي الصيغة المثلى بالنسبة للشرق (المسلم). وقد كان ذلك

١- المصدر السابق، ج١، ص١٤٧.

٢- المصدر السابق، ج١، ص١٤٦.

يعني فيما يعنيه أيضا نفيه لنموذج الدولة العثمانية ونظامها الاستبدادي.

إن تقييد ضرورة الدولة بشكل ما معين من الأنظمة السياسية في بداية مواقفه الفكرية والسياسية، كان يتضمن على موقف يبعد وينفي أنظمة الحكم السائد في العالم الإسلامي آنذاك. إذ لم تعن الجمهورية أو الملكية المقيدة، أو الملكية المشروطة سوى النفي المبطن لنظم الاستبداد السائدة آنذاك. في حين كان اختياره السياسي للنظام الدستوري الديمقراطي مرتبطا بيقينه كونه التمثيل الأمثل للفضيلة السياسية وشكل تحقيقها الاجتماعي والأخلاقي. وليس مصادفة أن يجعل من بين أسباب نهوض اليابان وتطورها السريع ما اسماه "بتقييد حكومة الإمبراطور(الميكادو) بالدستور وقبوله الشورى عن طيب خاطر وسعيه بإخلاص من وراء ذلك"[١]. فقد كان "تقييد السلطة" يعني من الناحية التاريخية نفي الاستبداد والانفراد في نظام الحكم العثماني وأمثاله. لهذا أكد في بعض آرائه ومواقفه على أن نهضة الشرق ممكنة في حالة "تغير شكل الحكم في أهله"[٢]. وربط تغير شكل الحكم بالنظام الدستوري الديمقراطي لا النظام الجمهوري. فالنظام الجمهوري بالنسبة للأفغاني كان يعادل النظام الرئاسي. مما كان يعني إمكانية احتواءه على التفرد والاستبداد. لهذا نراه يجد في الحكم الجمهوري شكلا "لا يصلح للشرق اليوم ولا لأهله"[٣]. وهو حكم استند في آن واحد إلى حقائق الإدراك العقلاني والإصلاحي للواقع الإسلامي آنذاك، والى تحليل التجربة الأوربية. بعبارة أخرى، أن نفي النظام الجمهوري كان يعني بالنسبة للأفغاني نفي الاستبداد والراديكالية السياسية في ظل هيمنة تقاليد الانفراد والاستفراد في الحكم. ففي مواقفه من تجربة مصر الدستورية المزيفة آنذاك، أكد على أن أهل الشرق ومصر لا يمكنهم أن يحيوا بدوله وإماراته، إلا إذا أتيح لكل منهم رجلا قويا عادلا يحكم بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان. لان بالقوة المطلقة الاستبداد. ولا عدل إلا مع القوة المقيدة. وحكم مصر بأهلها إنما اعني به الاشتراك الأهلي بالحكم الدستوري الصحيح"[٤].

بصيغة أخرى، إن القوة المقيدة بالدستور هي أسلوب النظام العادل، أي كل ما كان بإمكانه أن يتطابق، حسب نظر الأفغاني، مع تقاليد العالم الإسلامي الحقيقية وإمكانية نهوضه المعاصر. فقد شدد في أكثر من موضع على أن الحكم الدستوري يتطابق مع حقائق الحكم الإسلامي الحق[٥]. ولم يفتعل الأفغاني تطابق الديمقراطية الأوربية

١- المصدر السابق، ج١، ص٢٠٠.
٢- المصدر السابق، ج١، ص٢١٨.
٣- المصدر السابق، ج٢، ص٤٧٩.
٤- المصدر السابق، ج٢، ص٤٧٧.
٥- المصدر السابق، ج١، ص٢٤٥.

بنظام الشورى الإسلامي، بقدر ما حاول إعطاء تشابههما صيغة البديل الواقعي لتجديد تقاليد الإسلام العقلاني بمعايير الفكرة الإصلاحية والواقعية السياسية الحديثة. لهذا رد على أولئك الذين حاولوا إثارة قضية الخلاف المستعصي على الحل بين السلطة الزمنية والروحية (أو الدينية والدنيوية) على أن "كلتا السلطتين ترمي إلى غاية واحدة في الجوهر والأصل"، وانه إذا طرأ خلل على أحداهما، فان ذلك ليس في اصل الوضع. من هنا مطالبته بضرورة العمل من اجل إصلاحه و"الوقوف بوجه من أخلّ، وإرغامه على الرجوع إلى الأصل"[١]. بينما لم يضع في السلطة الروحية (الدينية) سوى ما يتطابق مع النفوذ المعنوي الأخلاقي[٢]. ذلك يعني، أن الجوهري في الرجوع إلى الأصل هنا يتطابق مع فكرة الوحدة النموذجية بين عقلانية الرؤية وطابعها الإصلاحي في الفعل السياسي. أما نموذجها الأمثل في الحكم فقد ربطه بالنظام الدستوري الديمقراطي. وبالتالي، لم يعن الرجوع إلى الأصل وإرغام من اخلّ به للرجوع إليه سوى أولوية الدستور والنظام الديمقراطي. بينما لم تعن السلطة الروحية هنا سوى تأييدها المعنوي للنظام الدستوري الديمقراطي باعتباره نظاما عادلا. من هنا رفعه للشعار القائل، بان من الضروري العمل على "أن يبقى رأس الملك بدون تاج، أو تاجه بدون رأس في حالة خيانته لدستور الأمة"[٣]. وإذا كانت هذه الصيغة تبدو راديكالية المظهر، فانه مضمونها الفعلي يقوم في إبراز وإقرار قيمة الفكرة الشرعية والحقوق. وجعل من الشرعية والحقوق الحدود الصارمة والتي لا ينبغي لأي كان حق تخطيها وتجاوزها. لهذا أيضا أكد على أن هذا الشعار هو "ما يحسن بالأمة فعله، إذا هي خشيت من أمرائها وملوكها عدم الإخلاص لقانونها الأساسي، أو عدم قابليتهم لقبول الشكل الدستوري قلبا وقالبا"[٤].

ووضع هذا الاستنتاج السياسي أيضا في مواقفه الملموسة من مشروع النظام الدستوري المزيف في مصر آنذاك. فقد انطلق في مواقفه المعارضة للنظام الدستوري المصري من أن القوة النيابية لأية أمة كانت لا يمكنها أن تكون حقيقية، إلا في حال استنادها إلى الأمة ذاتها وإرادتها الحرة. وذلك لان تشكيل النظام بإرادة الغير (الأجانب) يعني صنع نظام مزيف، أو ما اسماه الأفغاني، بالقوة النيابية الموهومة، لأنها موقوفة في إرادتها على إرادة محدثها (الأجنبي). إضافة لذلك أن نظاما كهذا عرضة للزوال ولا قيمة له بحد ذاته. فهو نظام لا يحتوى برلمانه (مجلسه) على مكوناته الحرة في صراعه من اجل تنشيط المجتمع وحفظ حدوده ضمن ما اسماه الأفغاني بالواجبات والمساواة.

١- المصدر السابق، ج٢، ص٣٢٢.

٢- المصدر السابق، ج٢، ص٣٢٣.

٣- المصدر السابق، ج٢، ص٤٧٩.

٤- المصدر السابق، ج٢، ص٤٧٩.

وذلك لأنه "لا اثر لحزب الشمال (اليسار) في ذلك المجلس. لان اقل مبادئه أن يكون معارضا للحكومة، وحزب اليمين أن يكون من أعوانها"[1]. لهذا اعتبر وجود هذا النظام يتعارض حتى مع إقراره الشخصي ويقينه بالقاعدة الفلسفية الكلية القائلة، بان "الوجود خير من العدم". مما دفع ذلك الأفغاني للقول، بان "عدم مثل هذا المجلس خير من وجوده"[2].

إن هذا الإدراك العميق لقيمة الصراع الحي والإرادة الحرة في صيرورة اليسار (حزب الشمال) واليمين هو الاستيعاب السياسي لتجارب أوربا البرلمانية والسياسية. أما الدعوة لعدمها في الشرق (الإسلامي)، فهو النتاج الملازم، رغم راديكاليتها الظاهرية، لإدراك قيمة الأسس المتينة لنظام الحكم الأمثل والتي يفرضها منطق العقلانية الإصلاحية العميق في رؤيته لآفاق التطور الاجتماعي والثقافي الحر. في حين حدد انتقاده هذا واستيعابه الجديد لإمكانيات النظام الدستوري الديمقراطي مواقفه من جوهرية العدالة والمساواة، التي لم تعد جزءا من شعارات أخلاقية ودعوات عامة، بل كلاّ واحدا للقيم السياسية التي ينبغي تجسيدها من خلال نظام الحكم نفسه. ومن ثم ضرورة تحول الشعب إلى مصدرها الوجودي والحقوقي أيضا. فالسلطة الزمنية (الدنيوية)، كما يقول الأفغاني، بمليكها أو سلطانها، إنما استمدت قوتها من الأمة لأجل قمع أهل الشر وصيانة حقوق العامة والخاصة[3]. وان إرادة الشعب غير المكره وغير المسلوب الإرادة قولا وعملا هو قانون ذلك الشعب المتبع، والذي يجب على كل حاكم أن يكون خادما له أمينا على تنفيذه[4]. وبهذا يكون الأفغاني قد تعدى حدود التقاليد الدينية العادية السائدة عبر ربط مآثر العقلانية القديمة بمشروعه الإصلاحي، بوصفه بديلا سياسيا لنظام الاستبداد والتفرد بالسلطة. وليس مصادفة أن يؤكد على أن العالم الغربي (الأوربي) بكل تنوع دوله وقومياته ونظمه الداخلية، هو نتاج ما اسماه بالمساواة النسبية للجميع في الفضيلة القائمة في علمهم وعملهم بالواجبات والمساواة. وبهذا يكون الأفغاني قد نقل أخلاق العدالة المجردة إلى ميدان العمل المباشر (السياسة ونظام الحكم). ومن ثم أعطى لها بعدها العملي والأخلاقي الفعلي. بل ونراه يجد في ذلك أسلوبا ضروريا لإزالة "التفرد بالسلطة وسَوّق الأمة على هوى السلطان"[5].

لقد رفع الأفغاني النظام الدستوري الديمقراطي إلى مستوى الفضيلة الأخلاقية،

١- المصدر السابق، ج٢، ص٢٧٣.
٢- المصدر السابق، ج٢، ص٢٧٤.
٣- المصدر السابق، ج٢، ص٣٢٣.
٤- المصدر السابق، ج٢، ص٣٢٣.
٥- المصدر السابق، ج٢، ص٤٢٨.

انطلاقا من انه النظام الذي يكفل للإنسان إمكانية تجسيد ذاته والعدالة. لهذا لم يجد في انقراض النظم الاستبدادية في العالم البشري إحدى سنن الوجود، بل وأكد على أن الشورى (الديمقراطية) سوف تؤدي بالضرورة إلى تفقه الشعوب ذاتها. وشكلت هذه الأحكام في حصيلتها أساس الفكرة القانونية والروحية الإصلاحية عند محمد عبده، وأساس الفكرة السياسية الإصلاحية عند الكواكبي.

فقد استطاع محمد عبده تنظيم الأفكار التقليدية بصيغة متجانسة فيما يخص قضايا الإسلام والسلطة، وعلاقة الديني بالدنيوي، وحقيقة الخلافة والخليفة. أنه استطاع وضع تقاليد الصيغ الإسلامية بهذا الصدد في نسق متوافق مع روح الإصلاحية العقلانية، التي بلور الأفغاني معالمها الكبرى. ففي موقفه من السلطة الدينية، سعى محمد عبده إلى هدم أسسها الفكرية من خلال التوكيد على أن الإسلام لا يعرف في حقيقته النزوع التيوقراطي. وانه في مبادئه الأساسية نقيض لها. لان الرسول محمد نفسه ما هو إلا مبلّغ ومذّكر لا مسيطر ومهيمن. وان حقائق الإيمان الإسلامي تلزم المرء في ألا يكون عليه رقيب فيما بينه وبين الله، سوى الله وحده. وانه لا عبودية في الإسلام إلا العبودية لله، وبالتالي ليس لأي مسلم في الأمة، مهما علت أو هبطت رتبته، غير مهمة النصح والإرشاد. وبالتالي، فان الواسطة الممكنة بين الله والإنسان، هو القرآن فقط[١]. وبالتالي، فان تطبيق الأحكام فريضة ملزمة. من هنا ضرورة الدولة ومؤسساتها. مما استلزم ذلك بدوره وجود القوة المناسبة لإقامة الحدود وتنفيذ حكم القاضي بالحق وصون نظام الجماعة[٢]. ولا يمكن تصور هذه القوة دون السلطان أو الخليفة. غير أن طاعتهما مشروطة بانتهاج الكتاب والسنّة. وفي حال انحرافه، فان من الضروري استبداله بغيره، استنادا إلى مبدأ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق[٣]. وذلك لأن الأمة في الإسلام أو نوابها هم من ينّصبون الخليفة. والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه. فهي التي تخلعه متى رأت ذلك في مصلحتها. لان الخليفة ما هو في حقيقة الأمر، سوى "حاكم مدني من جميع الوجوه"[٤]. وبالتالي لا شيء يربط المسلمين به غير حق البيعة. وهذه بدورها مرهونة بمدى تمسكه بالعدل وحماية الحق العام واجتهاده الدائم[٥].

إن هذه الصيغة المكثفة والعامة، التي استعادت في تنسيقها نظام الكل الإسلامي، هو

١- محمد عبده: الاسلام والنصرانية، ص٧٦-٧٧.
٢- المصدر السابق، ص٧٨.
٣- المصدر السابق، ص٧٩.
٤- المصدر السابق، ص٧٩.
٥- المصدر السابق، ص٧٨-٧٩.

التعبير الذي رد به على اتهامات التيارات الدنيوية (العلمانية) للقرن التاسع عشر المعارضة للإسلام. وهي اتهامات لها أساسها المتين في انتقاد الواقع السياسي للعالم الإسلامي. أما ردها المباشر في آراء محمد عبده، فقد كان ردا إصلاحيا إسلاميا "خالصا". فقد تتبع محمد عبده هنا آراء الأفغاني، ولكن في لباسها التقليدي. وبهذا يكون قد دفع عناصر الإصلاحية العقلانية صوب أعماق الكيان الإسلامي "الخالص". إذ لم تعن آراؤه عن مدنية الخليفة ونفي التيوقراطية سوى اختيار وشرعية اختيار الخليفة أو عزله. أما ضرورة سيادة القرآن والسنّة في المعاملات (حسب منظومة الحقوق الإسلامية)، فهي الصيغة الأكثر هدوءا لآراء الأفغاني. فقد كانت آراؤه موجهة هنا ليس صوب المستقبل، كما كان الحال عند الأفغاني، بل صوب الماضي من اجل إعادة بناء الصرح الإصلاحي الجديد. فقد كان المضمون الفعلي لآرائه السياسية يقوم في إظهار جوهرية القانون لا السياسة، أو تقييد السلطة بالكتاب والسنّة لا بالرغبة الشخصية والهوى، وبالجماعة ونظام الشورى لا بالفردية والاستبداد. ويعكس توجهه هذا خصوصية اصطلاحيته العقلانية، باعتبارها إصلاحية أخلاقية حقوقية تنويرية. من هنا غياب ثقل مقولات السياسة، وبالمقابل سعة اهتمامه بالتراث واصطلاحاته العملية. وترتب على ذلك بروز أولوية وجوهرية القانون والمعرفة في مشروعه السياسي. ومن ثم أولوية الروح المعرفي الأخلاقي، باعتباره مقدمة النهضة الشاملة للعالم الإسلامي بشكل عام والعربي بشكل خاص. فقد كان إبداع محمد عبده بمجمله تجسيد عربيا لإسلامية الأفغاني. وهي نفس المقدمة والأسلوب الذي ميز إبداع الكواكبي ومواقفه ككل[1].

إن انطلاق الكواكبي من استنتاجات الأفغاني ومحمد عبده كان يعني في الوقت نفسه اختزال حصيلة التجربة التاريخية للإصلاحية الإسلامية نفسها. فقد ساهم الأفغاني ومحمد عبده في وضع أسس النقد العقلاني الثقافي الشامل للتجربة التاريخية في عالم الإسلام للقرن التاسع عشر ـ بداية العشرين. فكلاهما لم يهمل تجربة قرن من الزمن مضى في محاولاته إنهاض الوعي من خموله التاريخي في المعتقدات والإيمان. وبهذا يكونا قد أسسا لقيمة الاستمرار الثقافي في التاريخ، ومبدأ ترابطهما الضروري في الفعل والعمل، أو مبادئ النفي العقلاني ـ الإصلاحي والبقاء في حيز الأنا التاريخية. أما الأخيرة فقد جرى توليفها في ما يمكن دعوته بالأنا

١- ليس المقصود بعروبية محمد عبده نزوعها القومي، وليس المقصود بإسلامية الأفغاني تجاهله للقومية أو مجافاتها. فقد كان الأفغاني أوسع إسلامية من محمد عبده دون أن يعني ذلك أكثر عمقا منها. فالأفغاني، دون شك، هو الفارس الأول في إسلامية الجهاد الإصلاحية، مما حدد بدوره سعة إسلاميته في تناولها كل ما يمكنه خدمة تطلعات روحها العقلاني. فهو الشرط الذي الزم صيرورة كيانه العقلاني والسياسي في إطار الإسلامية الواسعة وجمعيتها. وهذه بدورها شكلت المبادئ العامة التي اعتنقها محمد عبده في تجاربه الشخصية. وبما أن الأخيرة جرت في ميدان تنشيطها العلمي التراثي، لهذا كان انتماؤه للكيان العربي أكثر تماسكا وتجانسا.

الإسلامية ـ الثقافية، باعتبارها الإطار العام القادر على احتواء الأمة الإسلامية والأمة القومية الثقافية.
فقد ادخل الأفغاني ومحمد عبده صراع الأنا التاريخية والأنا الثقافية في ميدان الوعي السياسي والاهتمام بقضاياه المختلفة. مما أدى في الحصيلة إلى وضع أسس الإسلام السياسي (العقلاني التنويري الإصلاحي)، ومن ثم أحكامه وتصوراته ومبادئه الكبرى في الموقف من قضايا الوجود التاريخي والثقافي للأمة. وقد تضمن ذلك وضع حجر الأساس لمنظومة السياسة الفكرية ونسج خيوطها الأولى المتعلقة بصياغة مهمات استنهاض الوجود الثقافي العام (الإسلامي) في الوجود التاريخي الخاص (القومي).
من هنا تداخل الثقافة القديمة والتاريخ الحديث في الأمثلة وأنماط الرؤية، والعمل من اجل تثبيت المساعي في جهودها الرامية لاستعادة قوة الماضي وأهميته الحيوية بالسبة لبدائل الوجود الاجتماعي والسياسي للمسلمين.
وإذا كان مظهر هذا التوجه العام عند الأفغاني اتخذ هيئة الدعوة الصارمة والعارمة للعمل المباشر، وبالتالي إعادة بناء التاريخ من خلال رؤية بدايته ونهايته، فانه اتخذ عند محمد عبده مهمة ترتيب الرؤية الإصلاحية في ميدان الروح المعرفي والتراثي والإصلاح القانوني، أي إعادة ترتيب التاريخ في بنيته الثقافية.
أما عند الكواكبي فقد اتخذت إعادة ترتيب أولويات العلاقة بين الأنا التاريخية والثقافية صيغة قلب هذه الأولوية وصبّها في وحدة السياسة الفاعلة ومستلزماتها المتعلقة بقضايا وعي الذات الثقافي والتنظير الفكري السياسي للدولة العربية. واحتوت هذه المساعي عنده على إمكانية تذليل بقايا اللاهوت في الروح والمعنى أو الرؤية التاريخية والثقافية، وبراز قيمة الوجود التاريخي والثقافي للأمة الإسلامية عبر نفيها ببدائل الأمة القومية الثقافية، وأخيرا التنظير لهذه العلاقة وأولوياتها بمعايير وقيم السياسة الفاعلة والمدركة لمبادئ وحدود الدولة القومية والقومية الثقافية. وقد كان ذلك انقلابا كبيرا، وتوليفا عميقا وواقعيا لعناصر الإصلاحية الإسلامية ووحدة جهادها واجتهادها المعاصرة.
أننا نعثر في آراء الكواكبي على ما كل ما وضعه الأفغاني ومحمد عبده بهذا القدر أو ذاك من الوضوح في الموقف من قضايا الدولة القومية ووعي الذات القومي والثقافي. فقد أدى مسار الأشواط الإصلاحية لمحمد عبده في استنهاضه للتراث إلى أن يقف أمام قيمة العربية ومكوناتها في الوجود التاريخي والثقافي للإسلام. وان يبنى عليها بالتالي أحكامه السياسية. ففي تناوله أهمية القرآن باعتباره معجزة الإسلام الكبرى، نراه يشدد على مظهرها اللغوي العربي. مما الزمه بالتالي القول بان من الصعب معرفة حقيقة الإسلام دون معرفة لغته. ومن هنا وضعه مهمة معرفة عادات العرب

واعتقاداتهم وتقاليدهم كشرط ضروري لمعرفة ما في القرآن[١]. وليس مصادفة أن يستنتج من أن إحدى الجنايات الكبرى التي جرت على الإسلام هي "جناية الجمود على اللغة العربية وأساليبها وآدابها"[٢]. لهذا وضع في شروط المجتهد "أن يكون عالما باللغة العربية وما معها"[٣]. وبما انه اشترط في الخليفة أن يكون مجتهدا فان ذلك يعني بالضرورة إتقانه العربية في آدابها وأساليبها. وحاول من خلال هذا الاستنتاج تفسير احد الأسباب الكبرى وراء انهيار الخلافة وكيانها الإسلامي الحق. فقد كان الإسلام دينا عربيا، ثم لحقه العلم فصار علما عربيا بعد أن كان يونانيا، ثم "اخطأ" خليفة في السياسة فاتخذ من سعة الإسلام سبيلا إلى ما كان يظنه خيرا له. فقد ظن هذا الخليفة (العباسي) أن الجيش العربي قد يكون عونا لخليفة علوي (شيعي)، لان العلويين كانوا الصق ببيت النبي، فأراد أن يتخذ له جيشا أجنبيا من الترك والديلم وغيرهم من الأمم"[٤]. وهو الخطأ السياسي الذي أدى فيما بعد إلى ما اسماه محمد عبده "باستعجام الإسلام وانقلابه أعجميا"[٥]. وأدى هذا الخطأ التاريخي، كما يقول محمد عبده، إلى انهيار دولة الإسلام العربية. وذلك يسبب افتقاد هؤلاء (الترك والديلم آنذاك) إلى قيم الثقافة وإسلامها الحق. وإذا لم يكن لهم، كما يقول محمد عبده "ذلك العقل الذي راضه الإسلام والقلب الذي هذّبه الدين، بل جاءوا إلى الإسلام بخشونة الجهل يحملون ألوية الظلم ولبسوا الإسلام على أبدانهم"[٦]. كما أدت هذه العملية إلى انهيار الكينونة الثقافية للعرب والإسلام، بحيث جعلته يصف الخطأ التاريخي السياسي الثقافي للخليفة العباسي بعبارة: "وبأس ما صنع بأمته ودينه"[٧]. لقد وجد محمد عبده في هذه العملية مقدمات وأسباب ما آلت إليه أمور العرب حتى نهاية القرن التاسع عشر. مما كان يعني ضرورة إعادة بناء الدولة العربية الجديدة في كيانها السياسي والديني أولا والقومي ثانيا. بمعنى وضعه مهمة القضاء على السيطرة التركية (العثمانية) باعتبارها شيئا لا علاقة له بالإسلام ومكوناته الجوهرية. ومن ثم بث واستنهاض الوجود التاريخي والثقافي الجديد للعرب. فالنهضة الإسلامية الحقة في جوهرها هي نهضة عربية، تماما بالقدر الذي يعني نهوض العرب الثقافي والسياسي نهضة الإسلام الحق. وهو

١- محمد عبده: الإسلام والنصرانية، ص، ٧٦..
٢- المصدر السابق، ص١٢٦.
٣- المصدر السابق، ص٧٩.
٤- المصدر السابق، ص١٢١.
٥- المصدر السابق، ص١٢٢.
٦- المصدر السابق، ص١٢٢.
٧- المصدر السابق، ص١٢٢.

ارتباط وضع الأفغاني أسسه الروحية في عقلانية الإصلاح وثقافته الإسلامية. غير أن هذا الارتباط الجلي في آراء محمد عبده، بقي يدور في فلك الانتماء الثقافي وردود الفعل المتعمقة تجاه قضايا وحقائق الأنا التاريخية والثقافية للإسلام والعرب. فهو لم يربطها برابطة السياسة العملية المؤسسة بمعايير الفكر السياسي. فيما ابقي عليها الأفغاني ضمن قيمة العمل المباشر. وبهذا يكونا قد وضعا حجارة الأساس التي بنى عليها الكواكبي صرح نظريته الأولى عن وحدة الدولة والأمة المنتميين للتاريخ الثقافي الخاص. وبهذا المعنى جرت الإشارة السابقة إلى اختزال الكواكبي لتجارب الجهاد والاجتهاد المميز لعقلانية الإصلاحية الإسلامية عند الأفغاني ومحمد عبده.

ولم يعن هذا الاختزال من الناحية الواقعية سوى صياغة المكونات الأساسية لمنظومة الفكر السياسي والنقدي العملي. فقد جرى ذلك من خلال إعادة النظر بأولويات العلاقة بين الأنا التاريخية والانا الثقافية في وحدة السياسة الفاعلة، أي عبر توليف عناصر العقلانية والإصلاحية المتراكمتين في مجرى المخاض الفكري والعملي للقرن التاسع عشر. وبهذا المعنى يمكن القول بان الكواكبي قدّم أول نموذج حي وواقعي لتوليف العقلانية والإصلاحية في رؤيته النقدية الاجتماعية والسياسية والثقافية، وكذلك في فكرته عن البدائل المفترضة لآفاق الدولة العربية والقومية. إذ لم يكن جمعه لعناصر الإصلاحية والعقلانية فعلا تقليديا، بل إدراكا واعيا لمهمة التوليف ذاتها. ونعثر على كل ذلك في تقديمه لأبحاثه على أنها نتاج لدراسته المدققة للفكر الإسلامي في مختلف اتجاهاته القديمة والحديثة (إضافة إلى انجازات الفكر الأوربي) وتوظيفه بالشكل الذي يمكن استخدامه في ميدان الإصلاح الاجتماعي والسياسي والأخلاقي. وحدد هذا النزوع بشكل كبير، كما هو الحال عند الأفغاني، ما يمكن دعوته بالروح المتفائل، أي توليف الروح المتفائل بالعمل السياسي الواعي لأهدافه. لهذا أكد على أن الضعف الذي يصيب الأمم هو ليس ظاهرة خاصة بالعرب، بل وبالأمم جميعا. من هنا استنتاجه القائل بأنه ليس "بيننا ولاسيما عرب الجزيرة منا وبين أعظم الأمم الحية المعاصرة فرق سوى في العلم والأخلاق العالية"[١]. في حين ربط أمله بأجيال المستقبل، أي بأولئك الذين تعقد الأمة آمالها بأحلامهم... أولئك الشباب الذين لا يقتصرون ببناء قصور الفخر على عظام نخرها الدهر، ولا يرضون أن يكونوا حلقة ساقطة بين الأسلاف والإخلاف، الذين يعلمون إنهم خلقوا أحرارا، الذين يحبون وطنهم حب من يعلم انه خلق من ترابه، الذين يعشقون

١- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج١، ص١٤٠-١٤١.

الإنسانية، ويعلمون أن البشرية هي العلم، والبهيمية هي الجهالة، الذين يعتبرون أن خير الناس انفعهم للناس"[١].

إننا نقف أمام إدراك عميق لقيم "الأمم الحية" وما يقابلها من نقيض في مواتها. ويكشف هذا التناقض عن رؤية الضرورة الفاعلة باعتبارها إصلاحية شاملة. مما حدد في آن واحد روح التفاؤل بإمكانية صيرورة الأمم الحية عند الجميع، وربطها في الوقت نفسه بالعلم والأخلاق العالية. بينما طابقه في حالة أخرى بين "البشرية والعلم" و"البهيمية والجهالة"، أي تحويل هذا الإدراك إلى هموم فاعلة وراء العمل الدائم أو جوهرية الحاضر، أو ما دعاه أيضا بعدم بناء قصور الفخر على عظام الماضي المنخورة، وعدم الرضا بهيئة "الحلقة الساقطة" أو المفقودة بين الماضي والمستقبل. ولم يعن ذلك في الواقع سوى جوهرية العمل العصري الحي، باعتباره إبداعا تلقائيا مستندا إلى وعي الذات التاريخي الواقعي. وترتب على ذلك تحّمل المسؤولية الواعية، انطلاقا من قيمة الحرية في الوجود الإنساني، باعتبارها المقدمة التي ينبغي البرهنة عليها بصورة دائمة، والكشف عما في هذا الاستمرار الفاعل من "حياة" تستجيب للعلم والأخلاق العالية.

١- المصدر السابق، ج١، ص ٢٦٨.

الفصل الثاني:
توليف الفكرة الاسلامية والعربية

إن الإدراك المتعمق لقيمة العمل العصري الحي هو النتيجة الملازمة لعقلانية الروح الإصلاحي. وذلك بسبب بحثها الدائم عن الأسباب المعقولة وراء حالة الانحطاط، أو ما دعاه الكواكبي بحالة الفتور العام والدعوة لتغييرها. وقد جمع كل ما يمكن جمعه من أسباب من اجل رؤية الحالة العامة والخاصة للانحطاط والتقهقر. ولم يكن هذا الجمع تجميعا للأسباب، بل تصنيفا لأصولها وفروعها. مما يعني في آن واحد محاولة الاحتواء المعقول لأسباب الانحطاط الفعلية، ومن ثم رؤية البدائل الواقعية. فهي الصيغة التي ميزت آراء الكواكبي، بمعنى خلوها من عناصر الطوباوية والجزئية. فعندما تناول بداية الانحطاط الإسلامي فانه أكد على أن "مسألة تقهقر الإسلام بنت ألف عام أو أكثر"[1]. ويقترب هذا التصوير مما وضعه محمد عبده. بمعنى مطابقته بداية الانحطاط مع انحطاط المركزية العربية في الخلافة. إلا أن تحديد بداية الانحطاط ما هو إلا الخلفية الزمنية لبحث أسبابه الواقعية. وقد حصرها الكواكبي في الأسباب الدينية والأخلاقية والسياسية. فعندما تناول الأصول والفروع في الأسباب الدينية، فانه يربطها أساسا بالأفكار السائدة في عصره، وبالأخص ما يخدم مصالح الاستبداد والإمبراطورية مثل هيمنة عقيدة الجبر وفتن الجدل في العقائد الدينية والتفرقة وانعدام التسامح والتشدد في الدين وسيطرة العلماء المدلسين وغيرهما من الأسباب. بحيث جعله ذلك يستنتج في نهاية المطاف، بان "سبب الفتور الطارئ الملازم لجامعة هذا الدين هو هذا الدين الحاضر ذاته"[2]. ولا يعني "هذا

١- المصدر السابق، ج١، ص١٣٦.
٢- المصدر السابق، ج١، ص١٨٢.

الدين الحاضر ذاته" سوى أنماطه "اليابسة" في أيديولوجية الاستبداد العثماني. فهو يتكلم عن أسباب الفتور الملازم لجامعة هذا الدين باعتباره الكلّ الفاعل في كيان الفتور والتخلف، والتقهقر والانحطاط. أما الأشكال الأخلاقية لظهوره وتجسيده، فانه يربطها بالأسباب الأصول كالاستغراق في الجهل، وفقدان التضحية، وانحلال الرابطة الدينية، والتربية الدينية والأخلاقية، وعدم وجود الجمعيات، ومعاداة العلوم العالية، وغير المبالية تجاه الشؤون العامة. أما فروعها ففي كل من استيلاء روح اليأس، والإخلاد إلى الخمول، وفساد التعليم، وترك الأعمال، وإهمال طلب الحقوق العامة جبنا، وتفضيل الارتزاق بالجندية وغيرها. مما يعنى حصره إياه في جمود الروح الاجتماعي الفعال.
بصيغة أخرى، أن حصيلة الأسباب التي جرت الإشارة إليها أعلاه في أصولها وفروعها هي الصيغة الدينية والأخلاقية للأسباب السياسية. وذلك بسبب تداخلها في مراحل الانحطاط وتطابقها النسبي. غير أن إفراز الكواكبي للأسباب السياسية القائمة بحد ذاتها يعكس حقائق ومهمات الإدراك العميق لجوهرية السياسة والتركيز عليها، باعتبارها المقدمة الكبرى والوسيلة الأكثر فاعلية في ربط عناصر الرؤية العقلانية والإصلاحية في كل واحد. ذلك يعني أن عقلانية الرؤية وروح الإصلاح لم تعد مجرد مكونات مستقلة وقائمة كل منها بحد ذاته، بل تترابط فيما بينها بمفاهيم السياسة ومعاييرها. وليس مصادفة أن نعثر في الأسباب الدينية والأخلاقية على خلفية الرؤية السياسية، وفي الرؤية السياسية على استقلاليتها الذاتية. إذ أدرج في أصول الأسباب السياسية كل من السياسة المطلقة غير المراقبة، وما اسماه بالسياسة المقلوبة في مجال الاجتماع والاقتصاد، وكذلك إبعاد الأحرار عن السلطة، وحصر اهتمام الدولة بالجندية والجباية. بينما أدرج في فروع الأسباب السياسية كل من التفرقة، وفقدان حرية القول والعمل، وانعدام العدالة والمساواة، وغياب الرأي العام، والتنكيل بالمعارضة وغيرها. مما يعني ربطه بين طبيعة السلطة والنظام الاجتماعي. ودفع هذا الإدراك إلى المقدمة جملة من القضايا الجوهرية بالنسبة لنهضة الأمم، لعل أكثرها أهمية هي كل من قضايا الحرية والعدالة والمساواة. ولم تعد هذه القيم والمبادئ تسبح في فضاء الشعارات الجذابة أو ما أسميته بلاهوتية الروح والمعنى، بل في متطلبات الفعل السياسي الواعي للأهداف القريبة والبعيدة. مما حدد بدوره مواقفه من الاستبداد وبدائله في ميدان النظام السياسي والوحدة (الاجتماعية والقومية). بمعنى إدراكه العقلاني للسياسة بمعايير السياسة ذاتها. مما حدد بدوره أيضا الاستيعاب الجديد لأهمية العمل السياسي وتأسيسه الفكري في الوقت نفسه.
ولم تذب (تذوب) دعوته للعمل السياسي في عبارات الخطاب الحماسي، بل في الرؤية

السياسية من خلال تأسيس شرعيته وضرورته. لهذا أكد على أهمية العمل السياسي الشرعي والقانوني المنظم انطلاقا من أثره في الحياة الاجتماعية، بحيث طابقه مع "سنّة الله في الوجود". من هنا تأكيده على أن "الجمعيات المنظمة يتسنى لها الثبات على مشروعها عمرا طويلا يبقى بما لا يبقى عمل الواحد الفرد"[١]. إضافة لذلك أنها تستطيع أن "تأتي بأعمالها كلها عزائم صادقة لا يفسدها التردد. وهذا هو سر ما ورد في الأمر من أن يد الله مع يد الجماعة"[٢]. أن هذا الربط العميق بين التاريخ الاجتماعي والمثال المتسامي هو الصيغة المناسبة لاستثارة روح الجماعة المعاصرة باعتباره روحا اجتماعيا سياسيا مدركا لغاياته ضمن معايير السياسة الفاعلة. وترتب على ذلك تحويل السياسة الفاعلة إلى ميدان الإبداع الذاتي الحر. من هنا واقعية رؤيته السياسية في تناول المهام الجسام والكبرى القائمة أمام النهضة المفترضة. وليس مصادفة أن يضع الكواكبي ما اسماه بمباحث السياسة الدينية في أول مباحثات الجمعية، باعتباره الأسلوب الأفضل "لرفع علة الفتور"[٣]. ولم يكن ذلك معزولا عن انطلاق الكواكبي من حضيض الواقع التاريخي، أي من رؤية مكوناته الواقعية بالنسبة لصياغة أسلوب الفعل السياسي المناسب. ومن ثم إمكانية بلورة عناصر الفكرة الجديدة للنهضة الاجتماعية السياسية والقومية والثقافية. لهذا ركز في (طبائع الاستبداد) على أن استمرار الاستبداد والانحطاط ما هو في نهاية المطاف إلا النتاج المباشر للخمول. في حين أن أعظم سرّ الكائنات هو ما يمكن دعوته، حسب آراء الكواكبي، بالاشتراك الفعال. إذ به "قيام كل شيء ما عدا الله وحده. به قيام الأجرام السماوية... والعالم العضوي والأجناس والأنواع... وسرّ الحياة وسرّ تجديد الاستمرار... فالاشتراك هو السرّ، كل السرّ في نجاح الأمم المتمدنة. به أكملوا ناموس حياتهم. به ضبطوا نظام حكوماتهم، به قاموا بعظائم الأمور. به نالوا كل ما يغبطهم عليه غيرهم"[٤]. ومن خلال هذا الاشتراك الفعال يكون الكواكبي قد أسس لضرورة العمل السياسي الفردي والجماعي، باعتباره فعلا اجتماعيا سياسيا ذاتيا. من هنا تأكيده على أن "انحطاطنا من أنفسنا"، وان سبب الخمول في "استرسال الأمة لعبادة الأمراء والأهواء والأوهام"[٥]. وقد حدد ذلك مهاجمته لأفكار الجبر وضرورة تحوير مضامين القضاء والقدر بالشكل الذي ينبغي فهمهما على انه السعي والعمل[٦]. وهي ذات الصيغة التي دعا إليها الأفغاني

١- المصدر السابق، ج١، ص١٤١.
٢- المصدر السابق، ج١، ص١٤١.
٣- المصدر السابق، ج١، ص٣٠٦-٣٠٧.
٤- المصدر السابق، ج٢، ص٣٩٢.
٥- المصدر السابق، ج١،ص١٥٦.
٦- المصدر السابق، ج١، ص٢٦٨

قبله. غير أن الكواكبي أدرجها ضمن الدعوة القومية للحرية، ومن ثم ضمن إطار ما يمكن دعوته بالتأسيس العقلاني للفعل السياسي المنظم. وبهذا يكون قد تجاوز تقاليد الخطابة الرنانة والتقليدية. وإذا كان من الصعب الحديث عن نظرية سياسية متكاملة في آراء الكواكبي، فلأن كتاباته كانت تمر في مرحلة صياغة أسسها النقدية العقلانية الأولية، أي أنها دققت في نفيها الفكري حصيلة التجارب الفكرية والعملية لقرن كامل في وعي العقلانية العربية لذاتها في ميدان العمل.

وبهذا يكون الكواكبي قد أسس بمعايير الفكر المعاصر لنهاية القرن التاسع عشر - بداية العشرين، قيمة وأهمية العمل السياسي بالنسبة للعالم العربي. انه أراد التأسيس النظري لوعي الذات السياسي. وبالتالي وضع المقدمات الفكرية (والروحية) للتاريخ السياسي العربي. لهذا شدد على قيمة العمل السياسي المنظم والشرعي، أي وحدة العمل والقانون، لأنها الوسيلة التي يمكن أن تشرك المجتمع فيها. وحاول إبراز قيمة هذه الفكرة من خلال المضمون الجديد لفكرة "يد الله مع يد الجماعة". بمعنى الاشتراك الفعلي النشط للمجتمع في هذا التأسيس، باعتباره الأس الأعظم لوجود الأمم أيضا. ووجد في ذلك قانونا يخضع لصيرورته كل ما هو موجود. وبهذا يكون الكواكبي قد سعى لربط الأبعاد الكونية والاجتماعية والقومية في رؤيته السياسية وغاياتها الأبعد. من هنا تشديده على أن "سرّ نشأة الأمم الغربية ونجاح أعمالها يقوم في تناسب القوة والزمان". ويحتوي هذا الاستنتاج ضمنيا على إدراك خاص لأهمية التحضير العملي والنظري وبالشكل الذي يستجيب لحجم المهمات المستقبلية.

وقد حدد هذا التأسيس العقلاني للعمل السياسي إدراك أولوية الدولة والقومية. ووضعه الكواكبي في أساس كشف الأسباب الكامنة وراء استمرار الاستبداد وفقدان الحرية (الفردية والاجتماعية والقومية) في الإمبراطورية العثمانية. ذلك يعني أن العمل السياسي وضرورته لم يعدا جزءا من الإصلاحية وتقاليدها العامة فحسب، بل وخطوة إلى الأمام في مجال تعميق المضمون الاجتماعي والسياسي والقومي. وقد كان هذا بدوره إدراكا جديدا لقيمة البدائل الجديدة في النظام الواجب وضرورته. وحدد ذلك أيضا مهمات انتقاد الدولة بمعايير السياسة، إضافة إلى تقديم الرؤية الواقعية للبديل وشكله الممكن في الوحدة القومية للعالم العربي، باعتباريها بديلا لوحدة الأمة الإمبراطورية (العثمانية). وبهذا المعنى يمكن القول، بان (طبائع الاستبداد) لم يكن ردا مباشرا على واقع الدولة العثمانية، بل وصياغة جديدة لمبادئ الفكر السياسي العربي المعاصر، وآفاق بدائله الواقعية الممكنة. انه أراد تأصيل العمل السياسي بمفاهيم السياسة الخالصة. لهذا أشار إلى انه لم توجد عند الأقدمين كتبا سياسية بالمعنى

الدقيق للكلمة إلا عند الرومان. أما كتابات (كليلة ودمنة) و(نهج البلاغة) و(الخراج) وغيرها فهي مجرد مؤلفات سياسية أخلاقية. وينطبق هذا بالقدر ذاته إلى كتابات الرازي والمعّري والغزالي. وجعله ذلك يستنتج بان العلم السياسي الخالص لم يحصل إلا عند الأوربيين المتأخرين. في حين لم يتطرق له من العرب المتأخرين إلا الطهطاوي وخير الدين التونسي واحمد فارس الشدياق وسليم البستاني. وبغض النظر عما في هذه الأحكام من تجاف نسبي تجاه الإبداع الفكري السياسي الكبر لقدماء المسلمين، إلا انه حكم دقيق ضمن إطار استيعابه الخاص للمهمات الجديدة، التي اخذ يعيها بمفاهيم العقلانية الإصلاحية. بمعنى مطابقته للروح الإصلاحي والعقلاني بمفاهيم السياسة "الخالصة"، أي كل ما نعثر عليه في إبرازه وتأسيسه للنقد السياسي الشامل للاستبداد (الدولة القائمة) وآفاق التطور السياسي للدولة والعالم العربي.

فقد كان نقده للاستبداد هو إدراك سياسي لنهاية التاريخ العثماني وبداية التاريخ العربي، أو بداية التاريخ العربي ووعيه السياسي المستقل. إذ لم يعن نقده للاستبداد سوى نقده السياسي للدولة القائمة ورؤية محدوديتها التاريخية والثقافية. فقد استطاع في نقده للاستبداد وكشف "طبائعه" قطع تقاليد الأحكام المجردة والأخلاقية، من خلال الرجوع إلى الواقع كما هو. فقد رفع الكواكبي نقد الاستبداد إلى مصاف النقد السياسي وتحويله إلى مقدمة الأحكام السياسية. لهذا أدرج واخضع كل الأبعاد المتعددة في الدولة إلى أحكام السياسة، بما في ذلك الأخلاقية منها. من هنا محاولته كشف اثر الاستبداد في كل نواحي الحياة الاجتماعية. فالاستبداد بنظره هو الذي يصنع الشخصيات الضعيفة، كما انه يقلب الحقائق في الأذهان، ويشوش البديهيات والنظر إلى التاريخ والرجال، ويفقد الإنسان إرادته الحرة[١]. من هنا نقده للفكرة القائلة، ن سر الاستبداد راجع أما إلى مرض فيهم أو جهل منهم أو لتمسكهم بالدين وما شابه ذلك. وبالضد من ذلك شدد على انه فيما لو جرى تتبع الأسباب الحقيقية لأدركوا أن كل ذلك ناشئ "من الاستبداد، وان العافية المفقودة هي الحرية السياسية"[٢]. بعبارة أخرى، انه اعتبر المرض الفعلي لعالم الإسلام يقوم في افتقاده للحرية السياسية. ودفعه هذا الإدراك إلى تتبع مظاهره في نظام الحكم وهيئته الاجتماعية، أي في الدولة والقومية.

ولم يكتف الكواكبي بهذه الإشارة الدقيقة، بل وحاول كشف حقيقتها من خلال تحليل "طبائع الاستبداد"، أي أسبابه وخصائصه ونتائجه وبالتالي أساليب تهديمه. وبهذا

١- المصدر السابق، ج٢، ص٣٨٥-٣٩٧.

٢- المصدر السابق، ج٢، ص٣٩٣.

المعنى يكون قد وضع الأسس الأولية لوعي الذات السياسي، باعتبارها المقدمة التي شكلت بدورها أساس وعي الذات السياسي العربي (القومي). فالاستبداد، حسب نظر الكواكبي، هو "صفة للحكومة المطلقة العنان، التي تتصرف في شؤونها الرعية كما تشاء بلا خشية حساب وعقاب محققين"[1]. فالكواكبي يحصر الاستبداد في غياب مراقبة الشعب وعدم انتخاب السلطة. لهذا أكد على أن أشكال الحكومات المستبدة كبيرة، منها حكم الفرد المطلق وحكم الفرد المقيد الوارث أو المنتخب متى كان غير محاسب، وتشمل كذلك حكومة الجمع حتى في حالة انتخابها، لان الاشتراك في الرأي لا يدفع الاستبداد، وان الاستبداد يمكن أن يشمل الحكومة الدستورية أيضا. فهو يوجه نقده إلى جوهر الاستبداد باعتباره ظاهرة سياسية واجتماعية[2].

لقد سعى الكواكبي في ملاحظاته العديدة، الكشف عن الصلة الواقعية والفعلية بين نظام الاستبداد وأشكال مظاهره الاجتماعية وكيفية إعادة إنتاجه في دقائق الحياة. من هنا استنتاجه القائل، بان "الحكومة المستبدة تكون طبعا مستبدة في كل فروعها، من المستبد الأعظم إلى الشرطي، إلى الفرّاش، إلى كناس الشوارع"[3]. ودفعه ذلك إلى تتبع ظاهرة الاستبداد، بما في ذلك في اشد العلاقات عاطفية وشخصية ليكشف من وراء ظواهر الامتهان اثر الاستبداد السياسي. بحيث جعله ذلك يستنتج، بان "القسمة المتفاوتة بين آدم وحواء إلى هذه النسبة المتباعدة هي قسمة جاء بها الاستبداد السياسي"[4].

إن تحديد العصب القائم وراء شلل الوجود الإسلامي في غياب الحرية السياسية ، أو سيطرة الاستبداد، هو الذي دفع الكواكبي إلى صياغة البديل الفكري الأول في تقاليد العقلانية الإصلاحية المعاصرة ورؤيتها لآفاق التطور الاجتماعي السياسي والثقافي العربي. فهو لم يكتف بالنقد العميق لطبائع الاستبداد، بل وسعى لتأسيسها النظري السياسي في منظومة فكرية واضحة المعالم والغاية. فهو ينطلق من المقدمة العامة والقائلة، بان سنّة الله في الوجود هو الترقي، أي أن التطور هو الصفة الملازمة لوجود الأشياء. وبما أن الاستبداد عائق للترقي، ومعيق يقلب السير من الترقي إلى الانحطاط، لهذا اعتبر مهمة صياغة البديل المعقول للاستبداد المهمة الكبرى بعد تحليل طبائع الاستبداد وكشف آفاقه المحدودة[5]. انه أدرك مهمة صياغة البديل العقلاني

١- المصدر السابق، ج٢، ص٣٣٨.

٣- المصدر السابق، ج٢، ص٣٣٨-٣٣٩.

٤- المصدر السابق، ج٢، ص٣٦٩-٣٧٠.

٥- المصدر السابق، ج٢، ص٣٧٦.

٨- المصدر السابق، ج٢، ص٤٠٩.

الإصلاحي، أو ما اسماه بالقانون المعتدل للترقي. من هنا نظرته إلى الترقي كطائر ينبغي أن تكون أجنحته في حركة متناسقة. وهو تصور دقيق لرؤية الحركة (الترقي) والتوازن (الاعتدال)، أو ما اسماه بضرورة أن يكون جناحي الاندفاع والانقباض فيه متوازيان كتوازن الايجابية والسلبية في الكهربائية[١]. وهذا بدوره ليس إلا الصياغة التي تسعى لتأسيس ما يمكن دعوته بالاندفاع المقيد بالعقل، انطلاقا من أن سيادة العقل في الاندفاع على النفس، يؤدي إلى أن تكون الوجهة فيه إلى الحكمة، على عكس غلبة النفس على العقل، فأنها تؤدي إلى السير باتجاه الزيغ[٢]. وتعكس هذه الصياغة من الناحية النظرية تقاليد العقلانية الأخلاقية، أما من حيث توجها الواقعي، فأنها تعكس رؤية البديل العقلاني الإصلاحي. إذ لا يعني القانون المعتدل سوى المعقول الإصلاحي. وهي الفكرة التي حاول البرهنة عليها من خلال التأسيس لكيفية إزالة الاستبداد.

لقد انطلق الكواكبي في تأسيسه لإزالة الاستبداد مما اسماه بمدرسة التاريخ الطبيعي والعمومي وليس من اعتبارات الأخلاق المجردة. إذ وجد فيها أعظم مدرسة. أما البرهان الأقوى فهو برهان الاستقراء[٣]. ولم يقصد بالتاريخ الطبيعي سوى تاريخ وجود الأشياء كما هي، أما العمومي فعالميته. وحالما يجري تطويع هذه المقدمة العامة في ميدان التاريخ الملموس فأنها تتمظهر في قضية الدولة، أي في ميدان التاريخ السياسي. من هنا تأكيده على أن حل مشكلة الاستبداد مرتبط بالكيفية التي تحل بها قضية الحكومة (السلطة والنظام السياسي). وذلك لان تقرير شكل الحكومة، كما يقول الكواكبي، هو "أعظم وأقدم مشكلة في البشر. وهو المعترك الأكبر لأفكار الباحثين"[٤]. وبالتالي، فانه المعترك الأكبر لفكره ووعيه الشخصي أيضا. مما حدد بدوره المسار العام لآرائه ومواقفه السياسية وتحليله لواقع الاستبداد العثماني وكيفية الخروج منه. فهو يمتلك من جهة واقع التجربة الأوربية في نماذجها السياسية العديدة وحصيلتها العامة في سيطرة العقلانية السياسية ومبادئها الكبرى في الحرية والقانون، وواقع الاستبداد العثماني وخصوصية الإمكانات المتاحة للقضاء عليه. وقد أدرك الكواكبي هذا الاختلاف وسماته الواقعية. مما أسهم بدوره في تحديد عقلانيته السياسية وطابعها الإصلاحي العميق. فهو يؤكد على أن الأمم الأوربية المترقية قد توصلت عن طريق العقل والتجريب إلى ما اسماه بالبديهيات في حياتها، أي صيرورة البديهيات السياسية في الحرية وسيادة القانون والمساواة والعدالة. بمعنى تحولها إلى أجزاء جوهرية في بنية النظام السياسي.

١- المصدر السابق، ج٢، ص٤١١.
٢- المصدر السابق، ج٢، ص٤١١.
٣- المصدر السابق، ج٢، ص٤٢٨.
٤- المصدر السابق، ج٢، ص٤٢٨.

في حين ما زالت هذه "القواعد، التي أصبحت بديهية في الغرب مجهولة أو غريبة في الشرق، لأنها عند الأكثرين منهم لم تطرق سمعهم"[1]. من هنا وضعه مهمة تحويل هذه البديهية إلى واقع معقول في عالم الإسلام (العربي). ولم يضع هذه المهام في عبارات الدعوة الحماسية أو الصياغات الخطابية، بل في بلورة قضايا الفكر السياسي وكيفية حلها الواقعي. ووضع ذلك في خمسة وعشرين مبحثا، يمكنها حسب نظره، أن تساهم في نقل هذه البديهيات (الغربية) إلى الواقع الشرقي، لكي تستثير فيه في الوقت نفسه حوافز الحل السياسي، مثل ماهية الأمة والحكومة، والحقوق العامة، والمساواة في الحقوق، والحقوق الشخصية، ونوعية الحكومة ووظائفها، وحقوق الحاكمية، وطاعة الأمة للحكومة، وتوزيع التكليفات، والقضايا المتعلقة بالجيش، والمراقبة على الحكومة، وحفظ الأمن العام، وحفظ السلطة في القانون، وتأمين العدالة القضائية، وحفظ الدين والآداب، وتعيين الأعمال بالقوانين، وكيفية وضع وسن القوانين، وترقية المعارف والعلوم، وتطوير الزراعة والصناعة والتجارة والعمران.

إن هذا الجرد العام للقضايا التي حاول الكواكبي من خلالها تحويل بديهيات الغرب إلى بديهيات الشرق (العربي) يتضمن بحد ذاته الإدراك العميق لأولويات القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، أي المكونات الجوهرية للدولة العصرية ونظامها السياسي. فالموضوعات التي ينبغي أن تشغل فكر الباحثين السياسيين المسلمين بنظره، هي موضوعات النظام السياسي والقانون. ودفع الكواكبي هذه الفكرة إلى أقصى درجاتها الممكنة آنذاك من خلال رفعه قيمة القانون إلى مصاف "المطلق الإلهي"، بعد أن سكبه بمعايير السياسة العملية. إذ لا تعني محاولة إيجاد الأساس القانوني باعتباره البديل المطلق للاستبداد، سوى الإدراك العقلاني لقيمة الحق في بناء الهيكل الصالح للدولة والمجتمع. من هنا مطابقته حالة الفتور العام وانحلال الدولة والمجتمع وتخلفهما المريع بظاهرة الاستبداد. فالاستبداد هو فقدان القانون. من هنا استنتاجه العميق القائل، بان "المنشأ الأصلي لكل شقاء في بني حواء هو أمر واحد لا ثاني له، ألا وهو السلطة القانونية المنحلة"[2]. ذلك يعني، أن انحلال السلطة القانونية هو السبب الأصلي وراء الشقاء التاريخي لعالم الإسلام المعاصر له بشكل عام، والعربي منه بشكل خاص. لهذا أكد على أن القانون هو السد المنيع أمام الاستبداد، وأسلوب البديل العقلاني له. فالاستبداد يعادل الافتقاد الكامل للقانون والحق، وبالتالي لبديهيات الفكر السياسي ومتطلباته المعاصرة. وليس مصادفة أن يناقش الكواكبي

١- المصدر السابق، ج٢، ص٤٢٩.

٢- المصدر السابق، ج١، ص١٦٥.

باختصار من بين مباحثه الخمس والعشرين المشار إليها أعلاه، سوى المبحث المتعلق بكيفية إزالة الاستبداد. انه حاول تقديم احد نماذج الحلول الواقعية، وترك البقية الباقية للجميع من اجل الاشتراك في حل القضايا الشائكة والشاملة لترتيب حياة الأمم حسب بديهيات العقلانية السياسية.

فهو يشير في حلوله لكيفية إزالة الاستبداد، من انه لا يضع إلا القواعد الكبرى، التي حصرها في ثلاث قواعد. الأولى هي أن تشعر الأمة بضرورة الحرية. وان يكون معنى الشعور هنا هو ضرورة إدراكها للخلاص من الاستبداد كنظام وظاهرة، لا من المستبد الفرد. أما القاعدة الثانية، فهي النشاط السلمي التدريجي، بمعنى ترك العنف والقوة، والاستناد إلى الحكمة، لان الوسيلة الوحيدة الفاعلة، حسب نظره، "لقطع دابر الاستبداد هو ترقي الأمة في الإدراك الإحساس"[1]). أما القاعدة الثالثة فهي معقولية البديل والتخطيط الواعي له. أو ما عبر عنه الكواكبي بعبارة "انه يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ما يستبدل به الاستبداد" وذلك لان "معرفة الغاية إجمالا شرط طبيعي للإقدام على كل عمل. لكن المعرفة الإجمالية في هذا الباب لا تكفي مطلقا. بل لا بد من تعيين المطلب تعيينا واضحا موافقا لرأي الكل أو لرأي الأكثرية، التي هي فوق الثلاثة أرباع عدد أو قوة، وإلا فلا يتم الأمر"[2].

إن هذه الصيغة التدريجية في برنامج الأولويات الضرورية لإزالة الاستبداد تعكس في جوهرها الرؤية العقلانية والإصلاحية لمشروعه البديل ومضمونه الاجتماعي السياسي والثقافي القومي. إذ ليست القواعد الثلاث هنا، سوى فاعليتها الداخلية الموحدة وإدراكها الاجتماعي السياسي بالنسبة للنظام القومي. وبالتالي تحويل الشعارات والمبادئ الكبرى إلى بديهيات معقولة. فقد تعامل الكواكبي مع ما اسماه بشعور الأمة بوصفه نظاما وظاهرة شاملة تقوم على أساس إدراكها لضرورة الحرية والتخلص من الاستبداد. ولا يعني إدراك الحرية هنا سوى بلوغ الوعي القومي ذاته على انه بديهية سياسية. لاسيما وان الكواكبي يضع في فكرة الحرية المعنى السياسي والاجتماعي ككل واحد.ومن ثم تضمينه إياها الأبعاد القومية والاجتماعية والثقافية. فهو لم يتكلم عن حرية جميع شعوب الإمبراطورية في العيش المستقل، بل وعما اسماه بفروعها في تساوي الحقوق ومحاسبة الحكام باعتبارهم وكلاء الأمة، وحرية التعليم والخطابة والمطبوعات والمباحث العلمية والأمن على الدين والأرواح والشرف والأعراض، والأمن على العلم واستثماره[3]. لقد أدرج الكواكبي في الحرية القضايا الاجتماعية والثقافية السياسية

١- المصدر السابق، ج٢، ص٤٣٥.
٢- المصدر السابق، ج٢، ص٤٣٧.
٣- المصدر السابق، ج١، ص١٥٤.

الكبرى في وحدة متينة. إذ لم يعد العدل، على سبيل المثال، ما هو شائع في التقاليد الأخلاقية الإسلامية المتأخرة، بل العدل هو الاستعادة السياسية المتجددة للتقاليد العقلانية الإسلامية القائلة بأولوية العدل على الإسلام، انطلاقا من أن إسلام خارج العدل أو بالضد منه ليس إسلاما. إذ لا تطابق بين الإسلام الحق والاستبداد. من هنا أحكام المسلمين العقلانيين القدماء، القائلة بتفضيل الحاكم الكافر العادل على الحاكم المسلم الجائر. وأعاد الكواكبي في انتقاده السياسي للواقع هذه الفكرة بعبارة تقول: "أن الشرع والعقل يحكمان بان ملوك الأجانب أفضل منهم وأولى بحكم المسلمين، لأنهم اقرب للعدل ولإقامة المصالح العامة، واقدر على إعمار البلاد وترقية العباد"[١].

وينطبق هذا بالقدر ذاته على كافة القضايا التي ادخلها ضمن مفهوم وفكرة الحرية. فعندما تكلم عن حرية الرأي والخطابة، فانه حاول أن يعطي لها صيغة القضية المميزة للتراث الإسلامي الهائل. وفي الوقت نفسه جعل منها قضية جديدة في جدل السياسة ومتطلباتها المعاصرة. ففي الوقت الذي حاول أن يعطي لمصطلح الاجتهاد الإسلامي مضمونه المعاصر باعتباره حرية الرأي والخطابة، فانه دحض تقاليد الاجتهاد القديمة في تسميات المجتهدين المعاصرين، الذين لا يعني اجتهاد أفضلهم سوى تلقين. ولهذا دعا أمثال هؤلاء المجتهدين بالمرجحين أو المخرجين، أو الفقهاء المدققين لا غير[٢]. وذلك لأنهم لا يجتهدون في أصول الدين والاجتماعيات والأحكام، بينما الاجتهاد الحق يفترض أن يتلمس المجتهد للضرورات أحكامها، وان يأخذ بما يفرضه الزمان من متغيرات، وان يقر بمبدأ الخلاف رحمة، أي الإقرار بضرورة التعددية الفكرية[٣]. ووضع هذا المبدأ إلى جانب مبادئ أخرى في جوهر الحرية باعتبارها القاعدة الأولية الضرورية والبديهية السياسية للقضاء على نظام الاستبداد. وذلك لان فقدان الحرية يؤدي في نهاية المطاف، كما يقول الكواكبي، إلى "إبطال الأعمال وتمويت النفوس، وتعطيل الشرائع واختلال القوانين"[٤] ، أي الضمور والاضمحلال الشامل للوجود الاجتماعي والقومي. وهو الحافز القائم وراء انتقاده اللاذع "لسياسة" ابن خلدون، رغم تقييمه الرفيع لإنتاجه العلمي. إذ لم يجد في آرائه الداعية للسكون والخلاص من المهالك عند الضرورة بالرضا بما هو موجود سوى قاعدة عبودية تتعارض مع ما يدعو إليه الكواكبي، من أن المجد مفّضل على الحياة عند الأحرار[٥]. بمعنى أولوية الحرية

١- المصدر السابق، ج١، ص١٥٨.

٢- المصدر السابق، ج١، ص٢٤٤.

٣- المصدر السابق، ج١، ص ٢٤٧.

٤- المصدر السابق، ج١، ص١٥٤.

٥- المصدر السابق، ج٢، ص٣٦٢.

في السلوك، أو القاعدة الأولى لإزالة الاستبداد.

غير أن الكواكبي لم يجعل من مبدأ الحرية رديفا للمغامرة السياسية الداعمة للفوضى، بل قيدها بمبدأ الحكمة، أي بمبدأ وعي الذات السياسي وحدود القانون النابعة من علو الحرية ونظامها السياسي المفترض. ومن ثم دعوته إلى أولوية المبدأ السياسي الواعي لا إلى القوة. فقد وجد فيه أسلوب قطع دابر الاستبداد. ولم يعن ذلك آنذاك سوى صياغة المبدأ السياسي المناهض للراديكالية السياسية المغامرة. فقد حدس الكواكبي في الراديكالية السياسية المغامرة رديفا للاستبداد، وفي إمكاناتها الذاتية وآفاقها استعادة خشنة له (الاستبداد). إضافة إلى عزلها جمهور الأمة عن الرقي في المدارك والإحساس إلى مستوى الوعي السياسي وبديهياته الكبرى. وبهذا يكون الكواكبي قد سعى لجعل قاعدة النشاط الواعي ورفض العنف بديهية في الوعي الاجتماعي، وأسلوبا في رقيه السياسي. ووضع هذه الفكرة أول الأمر في إحدى مواد برنامج (أم القرى) عن أن عمل الجمعية ينبغي أن يستند إلى الإخلاص في النية، والثبات على العمل. أما مسلكها فهو تذليل العقبات واحدة فواحدة[١]. ثم عمق هذه الفكرة في (طبائع الاستبداد) عما اسماه بقاعدة السلمية والتدرج، أو المبدأ السياسي الذي يفترض في ذاته تحوله إلى بديهية ملزمة للجميع من خلال تجوهره في وعي الأمة ومشاعرها، أو ما اسماه بترقي الأمة في الإدراك والإحساس لقيمة السلمية والتدرج ورفض العنف والقوة[٢].

ووضع الكواكبي هذا الترقي في وعي الأمة فيما اسماه بوضوح ودقة المطلب، وبموافقته لرأي الكل أو الأكثرية. ذلك يعني أن الطابع الملموس للبدائل يفترض وجود صيغته الملموسة في الوعي والمشاعر. وهذه بدورها غير ممكنة دون وحدة القواعد الضرورية المتحولة إلى بديهيات سياسية قادرة على التأثير من خلال بناء ما يمكن دعوته بالروح

١- المصدر السابق، ج١، ص٢٩٤.

٢- أن المضمون الاجتماعي السياسي للسلمية في آراء الكواكبي لا ينحصر في إطار رفض المواجهة والعنف، بل وفي شموله مختلف جوانب الحياة المدنية أيضا. وبهذا المعنى يمكن القول، بأنه أول من حاول التأسيس لعناصر العقلانية المدنية في الفكر السياسي العربي المعاصر من خلال انتقاده العميق للروح العسكرية في الإمبراطورية العثمانية. وبغض النظر عن حوافز انتقاد الانكشارية العثمانية، إلا أن نتائج انتقاده السياسي أدت إلى رفع شعار النظام المدني وضرورة خضوع العسكرية له. فهو لم يقف بالضد من الجيش، على العكس. لقد طالب بتكوين جيش قوي قادر على حماية الوطن. ومن هنا انتقاده اللاذع لتحويل الجندية إلى مصدر للكسب والمعيشة. ومقابل ذلك دعا إلى جعلها صنعة وأخلاق. وذلك لأنه وجد في تحول الجندية إلى مصدر الكسب والمعيشة النتيجة الملازمة لافتقاد الجندية في غضون القرنين الأخيرين، وبالأخص في العالم الإسلامي، عن أن تكون صنعة علمية. وسوف يضع الكواكبي هذه الأفكار لاحقا في إطار الفكرة السياسية الواعية عن ضرورة استقلال العالم العربي ووحدته. فعندما تكلم عن إمكانية خوف الأوربيين من الوحدة العربية، فانه أشار إلى أن العرب اقرب إلى الأمة، وهم أصحاب كلمة وعهد. وبالتالي فلا ضرورة للخوف من فكرتهم عن الجهاد، لأنها لا تعني بحد ذاتها الحرب. ففي القرآن أكثر من خمسين آية تدعو للسلم، أما آيات الجهاد فأقل منها بكثير. إضافة إلى أنها محصورة ومخصوصة بالموقف من العرب المشركين، إذ "لا يوجد في القرآن ملزم لاعتبار عمومية حكمها". ذلك يعني انه سعى لإزالة خوف الأوربيين وطلب مساندتهم في الوقت نفسه للاستقلال العربي، وكذلك لسحب البساط الأيديولوجي من تحت أقدام الحكم العثماني ودعواته عن "الجهاد الإسلامي"، عبر تحويل فكرة الجهاد إلى قضية إسلامية خالصة وفي إطار تاريخها العربي الإسلامي الأول فقط.

السياسي الفعال. أما هذا الأخير، فانه لم يعد ضمانة لإزالة الاستبداد فحسب، بل ولمنع تولده في بدائل المغامرات السياسية أيضا.

لقد وجد الكواكبي في هذه العملية المترابطة عن كيفية إزالة الاستبداد طريقا طويلا ومعقدا، لكنه الأكثر أمانة ومتانة لبلوغ الأمم حكم نفسها بنفسها. وذلك لان الأمة إذا لم تحسن سياسة نفسها بنفسها، كما يقول الكواكبي، فأنها تكون بالضرورة ذليلة لأخرى. غير انه لم ينظر إلى هذه الذلة بمعايير الإحساس القومي المباشر، بل نقلها إلى مجال علاقة الوجود والواجب السياسيين. انه حاول نفي الموجود بفكرة الواجب العقلانية والسياسية. ومن ثم تجاوز تقاليد الأخلاق المثالية المجردة ونوازع الطوباوية المتسامية. لهذا لم يخض جدل "المساهمة الايجابية" في ترميم السلطة العثمانية، بل أدرجها في صنف الاستبداد التام في عصره. من هنا أدلته المباشرة وغير المباشرة على ضرورة زوالها باعتبارها نظاما لا معقولا. وان وجودها التاريخي قد استنفذ كافة إمكانياتها ولم يبق غير مهمة نفيها بالنظام الواجب.

إن نفي النظام الموجود بالنظام الواجب أو الاستبداد بالحرية، هو الذي حدد بدوره نفي الأمة الموجودة (الإسلامية) بالأمة الواجبة (القومية). فقد كانت الأمة الموجودة مزيجا مفتعلا للإسلام والتركية، أي لم تكن امة الإسلام أو الأمة الإسلامية في الواقع سوى امة الاستبداد التركي. وهي النتيجة التي أخذت تتعمق في آراء الكواكبي منذ بواكير نشاطه الفكري والسياسي. مما أدى في مجرى تطوره إلى بلورة وصياغة مبادئ وعي الذات العربي. ونعثر على الملامح الظاهرية لهذا التأسيس في انتشار رموز العربية في تعبيره وآرائه. فهو يضع لكتابه الأول تسمية (أم القرى) ويقترحه في الوقت نفسه لان يكون اسم الجمعية ذاتها[1]. ويشير إلى انه ربط مساعيه الأولى لإخراج المسلمين من حالة الفتن بعقد مجالس الجمعية في مكة مهد الهداية. وانه حّظر لذلك بعد زيارة أمهات البلاد العربية[2]. تعكس هذه الإشارة الظاهرية عن الاتجاه الجديد لصيرورة وعي الذات العربي باعتباره بديلا للتركية. فالتركية بالنسبة له ليست إسلامية بالمعنى الدقيق للكلمة، وذلك لأنها فقدت حقيقتها الإسلامية منذ أمد بعيد. بل ودفعه ذلك في حمية الهجوم الأيديولوجي السياسي إلى أن ينتزع عن الأتراك مضمون ومعنى الإسلام الحقيقي منذ بداية اعتناقهم إياه. وليس مصادفة أن يقول الكواكبي، بان المؤرخين العرب وغيرهم دعوهم بالاروام (أهل الروم) كناية عن الريبة في إسلامهم. لأنهم لم يخدموا الإسلام بغير إقامة بعض الجوامع[3].

١- المصدر السابق، ج١، ص٢٧٤.

٢- المصدر السابق، ج١، ص١٢٧-١٢٨.

٣- المصدر السابق، ج١، ص٢٦٠.

لقد صاغ الكواكبي هذه الأفكار تحت ثقل ما اسماه بالضرورة الدينية التي تلزمه قول الحقيقة كما هي. أما من حيث طابعها الواقعي وغاياتها الفعلية، فقد كانت تتضمن نفي الاستبداد العثماني تجاه العالم العربي. وبغض النظر عن الصياغة الأيديولوجية القاسية أحيانا في مواقفه من إسلامية الأتراك، إلا أنها دقيقة ضمن وحدة الكلّ الإسلامي. بمعنى نتائجها المباشرة التي أدت إلى اضمحلال الكيان الثقافي الإسلامي. أما في العالم العربي فقد ظهرت نتائجها المباشرة في اضمحلال الكينونة الثقافية العربية ونظام وجودها السياسي المستقل. وهي الحالة التي حاول الكشف عن مظاهرها العديدة بما في ذلك في مجال الخطاب العادي. فهو يشير إلى أن الأتراك العثمانيين لم يستعربوا ولم يستتركوا العرب. ولم يجد في ذلك شيئا غير ما اسماه بشديد بغضهم للعرب، كما تدل على ذلك كلماتهم عن العرب ومعانيها السيئة، مثل "عرب الحجاز" بمعنى العرب الشحاذين، و"المصريين" بمعنى الفلاحين الأجلاف، بينما وجدت نظرتهم إلى الشام انعكاسها في عبارات عديدة مثل "دع الشام وسكرياتها ولا تر وجوه العرب"!! أما ألفاظهم مثل (بس عرب) وتعني عربي قذر و(عرب عقلي) بمعنى عقل عربي صغير، و(عرب طبيعيتي) بمعنى ذوق عربي فاسد وما إلى ذلك على أنها أدلة إضافية على مواقفهم هذه. وقد كان الكواكبي يدرك دون شك مهزلة العبارات العربية المقلوبة في لفظها التركي. وكان في موقفه هذا شأن الأفغاني الذي عمل على إيقاف ما يسمى بتغليب اللغة التركية على العربية، والمطالبة بعكسها، أي جعل العربية لغة المسلمين الثقافية العامة. فقد قال الأفغاني بهذا الصدد مرة، بأنه في حالة إزالة الكلمات العربية والفارسية عن اللغة التركية، فان ما تبقى فيها لا يكفي إلا لسَوِّق الحمير!! لكنه وضع هذه العلاقة في إطارها التاريخي المعقول، باعتبار أن كفاءة الأمم ووجودها التاريخي لا يقاس بلغاتها، بل بكيفية وجودها الثقافي. من هنا موقف الكواكبي النقدي تجاه هذه الظاهرة السيئة بحد ذاتها. لهذا اكتفى بالرد على عبارات الأتراك السيئة، كما يقول، بكلمة وجيزة متداولة بين عرب مرحلته، من أن "ثلاث خلقن للجور والفساد: القمل والأتراك والجراد!"، أي أن ما كان يشغله وراء هذا العداء الواقعي هو واقع الجور والفساد. مما الزمه إعادة النظر بالمقدمات التاريخية والثقافية والسياسية لهذا الواقع. أما الوجه الآخر لهذا الموقف فقد كان يحتوي على البحث عن مقدمات الاستقلال العربي والتأسيس له في الوقت نفسه. وليس مصادفة أن يربط آماله في (طبائع الاستبداد) بما اسماه بالناشئة العربية المباركة الأبية، المعقود آمال الأمة بيمين نواصيهم[١].

١- المصدر السابق، ج٢، ص٣٣٠.

فمن الناحية التاريخية، لم يكن تقهقر الإسلام وتكلسه في نظام الاستبداد، حسب رؤية الكواكبي، سوى النتيجة الملازمة لاضمحلال البؤرة العربية في الخلافة. وإذا كانت هذه الصياغة لا تتضمن بحد ذاتها ولا تتطابق بالضرورة مع مضمون النزعة القومية، فأنها مهدت مع ذلك في آرائه للفكرة القائلة بضرورة الإصلاح المعقول، باعتباره طريقا لبلوغ الاستقلال. فقد توصل الكواكبي إلى استنتاج مفاده بان السيطرة التركية قد فقدت مبرر وجودها الإسلامي والثقافي، وتصيرها اللاحق في كيان استبدادي سياسي وقومي. من هنا فكرته عن دور العرب التاريخي في الإسلام.

فقد كان التأسيس النظري لمكانة الوجود العربي بوصفه بؤرة جوهرية في التاريخ الإسلامي هو الصيغة السياسية والثقافية لضرورة الاستقلال القومي. وبهذا لم تكن أوهام الكواكبي عن مثالية عرب الجزيرة سوى معنى التشبث بمثالية الاستقلال وضرورته. إذ لم يكن تحديد الكواكبي "لخلاصة العرب" في الجزيرة سوى ما يتطابق في ذهنه ومشاعره وحوافز نزوعه السياسي مع الكينونة المستقلة للعرب. وحالما يجري توضيح المعنى الكامن في هذه الفكرة على مثال التاريخ الواقعي، فانه يجد في رقيه الثقافي تحقيقا عمليا لها. وكتب الكواكبي بهذا الصدد يقول، بان التطور الثقافي لعالم الإسلام قد جرى في المراحل التي تعربت فيها الأقوام الإسلامية "مثل استعراب آل بويه والسلاجقة والأيوبيين والغوريين والجراكسة وآل محمد علي باشا"[١]. ووجد في هذه الظاهرة تأكيدا تاريخيا عما اسماه بقيمة العربية الثقافية وليست العرقية في عالم الإسلام، وقيمة القومية الثقافية بالنسبة لوعي الذات السياسي. مما يعني ضرورة هذه العربية الدائمة بالنسبة للنهضة الإسلامية والقومية.

لهذا وضع العرب في خطته العامة عن الاتحاد والعمل الإسلامي المشترك في موقع "الروح" الفاعل في جسد الأمة (الإسلامية). وأعطى للأتراك العثمانيين مهمة حفظ الحياة السياسية الخارجية، وللمصريين حفظ الحياة المدنية، وللأفغان والترك والخزر والقوقاز ومراكش وإمارات أفريقيا مهمة الجندية، ولإيران وأواسط آسيا والهند حفظ الحياة العلمية والاقتصادية[٢]. وإذا كانت هذه الصيغة تشير من الناحية الظاهرية إلى البقاء ضمن اطر الجمعية الإسلامية، فان مضمونها الفعلي يسير باتجاه رابطة أممية من طراز حديث ينفي تاريخ وواقع السيطرة التركية العثمانية بوصفها تخريبا لمعنى الكل

١- المصدر السابق، ج١، ص٢٥٩.

٢- المصدر السابق، ج١، ص٣٠٠-٣٠١.

الإسلامي القومي والثقافي[١]. ووضع هذه الفكرة استنادا إلى إدراك الأولويات العقلانية السياسية والإصلاحية الإسلامية، بوصفها نزوعا سياسيا للتحرر والوحدة. إذ لم تكن الجزيرة العربية هنا سوى نموذج المثال التاريخي باعتبارها مهد المرجعية الروحية للكل العربي والإسلامي. مما حدد بدوره رؤية ما اسماه بخصال العرب وتمييزهم لكي يحتلوا مكانهم المناسب لهم في الكل الإسلامي. فهو يشير في قانون جمعية أم القرى إلى أن "الكفاءة لإزالة الفتور بالتدرج موجودة في العرب خاصة"[٢]. وربط ذلك أساسا بفضيلة أو صفة الاعتدال الموروثة عندهم بأثر الحصيلة العامة للثقافة الإسلامية.

أما الوجه الآخر لهذه الكفاءة فيقوم في استبطانها الخفي لفكرة وجوب الدولة والقومية الحديثة، أي النفي الشامل للفكرة العثمانية الاستبدادية. لاسيما وان لهذه الكفاءة تاريخها الثقافي الخاص بوصفه جوهر الثقافة الإسلامية ككل. من هنا ربطه لما اسماه بالنهضة الدينية وآمالها بالجزيرة العربية وما يليها[٣]. وكتب بهذا الصدد يقول، بان ربطه لهذا النهضة بالعرب لم يكن وليس تعصبا، بل لخصال معينة فيهم حصرها في كون جزيرة العرب هي مشرق النور الإسلامي، ووجود الكعبة فيها، وأنها انسب المواقع لان تكون مركز السياسة الدينية، وأنها اسلم الأقاليم من الأخلاط الجنسية والدينية والمذهبية، وأنها تحوي على المسجد النبوي، وأنها ابعد الأقاليم من مجاورة الأجانب، وأنها أفضل الأراضي للأحرار، وعرب الجزيرة هم مؤسسو الجامعة الإسلامية، ولاستحكام التخلق بالدين فيهم، وأنهم اعلم المسلمين بقواعد الدين، وأكثرهم حرصا على حفظه، ولم يزل الدين عندهم حنيفا سلفيا، وأنهم أقوى المسلمين عصبية له، وأمراؤهم جامعون بين شرف الآباء والأمهات والزوجات، وأنهم أقدم الأمم مدنية، وأقدمهم على تحمل مشقة العيش، واحفظ الأقوام على جنسيتهم وعاداتهم، واحرص الأمم على الحرية، وان لغتهم أغنى لغات المسلمين (بالقرآن)، وأنها اللغة العمومية

١- إن ضعف تجانس آراء الكواكبي بصدد الأمة العربية نابع أساسا من عدم اكتمالها التاريخي آنذاك. فقد كانت الأمة السائدة آنذاك هي الأمة الإسلامية. أما الانحطاط السياسي والثقافي للعرب فقد جعل منهم مجموعة مفككة لا يربطها آنذاك شيئا غير شعور الانتماء الباهت لعالم الإسلام اللاهوتي. وقد كان الأفغاني أول من شخّص هذه الظاهرة، بينما دققها الكواكبي لاحقا كما هو جلي في عبارته القائلة، بان "المسلمين في غير جزيرة العرب لفيف أخلاط وبقايا أقوام شتى لا تجمعهم جامعة غير التوجه للكعبة" (ج١، ص٥٩). وإذا كانت آراؤه هذه تجري ضمن سياق دور القادة والزعماء السياسيين في جمع الأمة على مثال بيسمارك وغاريبالدي، فان مضمونها الحقيقي والأبعد يندرج ضمن من ما أسميته بفكرة الأمة الواجبة، بوصفها نفيا للأمة الموجودة، أي النظر إلى الأمة القومية بمعايير السياسة الواقعية لعالم منحل آيل للزوال. وهي ذات الفكرة التي اختصرها الكواكبي لاحقا بعبارة: "أن الأمة هي مجموع أفراد يجمعها شعب أو ارض أو لغة أو دين" (ج٢، ص٤٠٩). وهي العناصر التي سوف تجمعها لاحقا الاتجاهات القومية العربية الدنيوية بأشكال مختلفة. لكنها كانت تصب جميعا ضمن المنظور القائل، بان الأمة هي مجموع أفراد يجمعها شعب ووطن ولغة ودين. وقد كان لهذا الجمع معناه الكبير ومآثره ومثالبه الخاصة في الصيرورة الحديثة للعالم العربي.

٢- الكواكبي: الأعمال الكاملة، ج١، ص٢٧٥.

٣- المصدر السابق، ج١، ص٣٠١.

بين المسلمين، وأنهم أقدم الأمم إتباعا لأصول الشورى في الشؤون العمومية، وأهدى الأمم لأصول المعيشة الاشتراكية، واحرص الأمم على احترام العهود والذمة الإنسانية. وبمجموعها هي الصفات التي تجعلهم انسب الأقوام، كما يستنتج الكواكبي، لان يكونوا مرجعا في الدين وقدوة للمسلمين[١].

إن هذا التصوير المكثف والعام لخصال العرب المؤهلة لهم لان يكونوا مرجعا في الدين وقدوة للمسلمين تكشف عما في آرائه من تجانس داخلي في رؤية القومية القادرة على التمام، باعتبارها نفيا واجبا للأمة الموجودة. لقد جمع المكونات التاريخية والثقافية (الإسلامية) والجغرافية والإستراتيجية، والقومية الدينية، والسياسية والحضارية في كل واحد، من اجل كشف قيمة العروبة في الكل الإسلامي، ونموذجها المثالي باعتباره البديل الواقعي لأفول السيطرة الاستبدادية العثمانية. وهو الحافز المتلألئ في تشديده على خصال امتلاك العرب لتقاليد السياسة المعتدلة فيما اسماه بإتباع الأصول في تساوي الحقوق وأصول الشورى والمعيشة الاشتراكية. إذ تعبر هذه الصيغة المثالية عن قيمة الاعتدال باعتباره البؤرة الحاوية في ذاتها لعقلانية الرؤية وإصلاحية المنهج. وإذا كانت هذه الصياغة العامة تتمحور في إطار الكينونة الفاعلة للجمعية الإسلامية، فأنها تسير من حيث حيثيات تجسيدها السياسي المحتمل صوب إعادة بناء الدولة الجديدة بما يتوافق مع عناصرها السياسية والثقافية الحديثة، أي مشروع الوحدة السياسية والقومية الحديثة. وهو أمر جلي في آرائه عن الخلافة. فهو لم يحصر رؤيته عن الخلافة والخليفة ضمن تقاليد الكلام والفقه واللاهوت التقليدي، بل وجهها صوب ما اسماه بضرورة تطابق الأخلاق بين الرعية والرعاة. من هنا إشارته إلى أن احد الأسباب الكبرى القائمة وراء انهيار الدولة العثمانية هو أن السلطة فيها كرأس جمل على جسم ثور، أو بالعكس. بينما الأمة تعتبر رئيسها رأسها، فتتفانى دون حفظه ودون حكم نفسها بنفسها كما قال المتنبي:

إنما الناس بالملوك، وهل يفلح عرب ملوكها عجم[٢]

ولا يعني ذلك سوى دعوة الكواكبي لضرورة التجانس الكامل في وعي الذات القومي والسياسي، أي كل ما حصل على تعبيره في فكرته عن ضرورة حكم الأمة بنفسها، باعتباره الهدف الذي ينبغي أن يتحول في مجرى ارتقاء الأمم إلى بديهية من بديهياتها السياسية. ولم تعن هذه البديهية السياسية في إصلاحية الكواكبي سوى صياغة الوحدة السياسية القومية، والقومية الثقافية الجديدة. من هنا جوابه على انه لا معنى للرد

١- المصدر السابق، ج١، ص٣٠١-٣٠٤.

٢- المصدر السابق، ج١، ص٢٥٨.

على أولئك الذين يمكنهم شم رائحة التعصب للعرب في هجومه على العثمانيين، لان العثمانيين لا يعنون بالإسلام والعرب، وأنهم دمروا كل ما بناه العرب إضافة إلى إفنائهم الأمة (الإسلامية)، وانه في آرائه "غير متعصب للعرب، وإنما يرى ما لا بد أن يراه كل مدقق يتفحص الأمر"[١]. لهذا وضع في خطابه الحماسي في نهاية (طبائع الاستبداد) دعوته المباشرة بكلمة (يا قوم ...) مؤكدا على انه لا يقصد بها سوى "الناطقين بالضاد من غير المسلمين للعمل سوية وترك الأحقاد"[٢]. بمعنى دعوته للارتفاع عن حضيض الخلافات الدينية والمذهبية والطائفية باسم الانتماء القومي. ووجدت هذه الصيغة تعبيرها الصريح والبليغ في خطابه القائل: "يا قوم، واعني بكم الناطقين بالضاد من غير المسلمين... ادعوكم إلى تناسي الأحقاد... فهذه أمم اوستريا (النمسا) وأمريكا قد هداها العلم الطرائق شتى وأصول راسخة للاتحاد الوطني دون الديني، والوفاق الجنسي (القومي) دون المذهبي، والارتباط السياسي دون الإداري. فما بالنا نحن لا نفتكر في أن نتبع إحدى تلك الطرق أو شبهها"[٣]. ولا يعني الاتحاد الوطني والوفاق الجنسي (القومي) والارتباط السياسي هنا سوى البديل الأكثر عقلانية ودنيوية في فلسفته الإصلاحية. أما النتيجة المنطقية المتربة على كل ذلك فيمكن العثور عليها فيما يمكن دعوته بتأسيس منظومة وعي الذات العربي السياسي عند الكواكبي.

إن التركيز على أهمية الاتحاد الوطني والوفاق القومي والارتباط السياسي يعكس رؤية الأولويات السياسية في مشروع الكواكبي المناهض للاستبداد العثماني. انه أعطى لأولويات السياسة صيغة الأسلوب المناسب لإعادة بناء الكينونة العربية في وجودها الدولتي والاجتماعي والثقافي. وبهذا يكون قد تجاوز الصيغ العمومية عند الأفغاني عن مساواة الجميع باسم المبادئ الإسلامية العليا. من هنا إعادة النظر النقدية عند الكواكبي بصدد واقع الخلافة (الدولة) العثمانية ودعوته بأثر ذلك لإبراز قيمة الوحدة العضوية بين التاريخ والوعي القومي بالنسبة لوعي الذات السياسي. ولم تعن هذه الوحدة العضوية بين التاريخ والوعي القومي عند سوى الصيغة الثقافية لصيرورة عناصر المركزية العربية وإعادة بناء دولتها الخاصة. ومن هنا حماسه وحميته في إعادة النظر بتاريخ الدولة (الإسلامية) وخلافاتها. ففي هذه الأخيرة تكمن عناصر المركزية العربية للتاريخ الإسلامي. غير أن الكواكبي لم يسع من وراء ذلك وضعها في إطار الاستعلاء القومي، بل في إطار إعادة الكينونة العربية الثقافية أي إعادة بناء التاريخ العربي السياسي في دولته المستقلة.

١- المصدر السابق، ج١، ص٣١٦.

٢- المصدر السابق، ج٢، ص٤١٧.

٣- المصدر السابق، ج٢، ص٤١٧-٤١٨.

وبهذا المعنى شكلت جوهرية الخلافة في مشروع النهضة عنده الصيغة المناسبة لبعث الكيان العربي المستقل. من هنا ظاهرها العام في فكرة الانتماء الثقافي الإسلامي، وباطنها الخاص في الأبعاد السياسية القومية. فهو يشير إلى أن حديثه عن الخلافة هنا، يجري في إطار صفتها الدينية فقط. أما في قواعدها فقد أكد على أن يكون حكم الخليفة وسياسته مقصورا على الحجاز ومربوطا بشورى خاصة حجازية. وان هذه الشورى مهمتها السياسة الدينية فقط. أما مهام الخليفة فمقصورة في الأغلب على إبلاغ قرارات الشورى ومراقبة تنفيذها. ولا يحق له التدخل في الشؤون السياسية والإدارية في السلطنات والإمارات، ويصادق على توليات السلاطين والأمراء. وينطبق هذا بالقدر ذاته على صيغة عمل هيئة الشورى المكونة حسب اقتراح الكواكبي من مائة شخص، ينتخبون، كما هو الحال بالنسب للخليفة، كل ثلاث سنوات [1]. إننا نقف هنا أمام هيئة خاصة وخلافة جديدة مهمتها الحفاظ على استمرار الروح الإسلامي في احد معالمه الرمزية الكبرى. وفي الوقت نفسه يحتوي هذا النزوع الروحي على أبعاد سياسية جديدة، تتطابق من وسائله وغاياته مع فكرة عزل السلطة الدينية عن الدنيوية، وربطهما برباط العروة الثقافية. من هنا انتقاده اللاذع لمن اسماهم بالغشاشين، الذين حاولوا البرهنة على أهلية السلطة العثمانية للخلافة من خلال إرجاع نسبتهم لعثمان وقريش[2]. وتضمن هذا الانتقاد في ذاته على شحن وعي الذات السياسي من خلال إعادة المرجعية الروحية للإسلام الثقافي في الخلافة، وإحيائها من خلال ربطها بالمركزية الجديدة للعرب. من هنا مظهر السلفية العقائدية في مواقفه من الخلافة، وبالأخص ما يتعلق منها بضرورة أن يكون الخليفة عربيا قرشيا مستجمعا للشرائط في مكة، وان تكون هيئة الشورى الخاصة مكونة من أعضاء تحتوي على ممثلين من جميع الإمارات الإسلامية[3]. إلا أن المعنى الواقعي لهذه السلفية يقوم في تمثله السياسي لاستمرار الإسلام الثقافي في بناء وعي الذات السياسي العربي. إذ لم تعن مرجعية الخلافة في العرب، سوى مرجعية العرب في الخلافة. أما التوليف السياسي الممكن لهذه العلاقة الخفية في آرائه فهي استمرار وربط لمرجعية الروح (الثقافي) بمرجعية الجسد (السياسي). ففي الوقت الذي حصر الكواكبي مهمة الخلافة في القضايا الدينية فقط، فانه وضع في وظائفها كلا من "تمحيص أمهات المسائل الدينية، والتي لها تعلق مهم في سياسة الأمة وتأثير قوي في أخلاقها ونشاطها"، مثل قضايا فتح باب الاجتهاد، وسد أبواب الحروب والغارات والاسترقاق، وفتح أبواب حسن الطاعة للحكومات العادلة، وسد أبواب الانقياد المطلق

١- المصدر السابق، ج١، ص٣١٣-٣١٤.

٢- المصدر السابق، ج١، ص٣١١.

٣- المصدر السابق، ج١، ص٣١٣.

ولو لمثل عمر بن الخطاب. ولم يعن تمحيص أمهات المسائل المتعلقة بالوجود الحيوي للعالم الإسلامي في السياسة والأخلاق، سوى صياغة الأبعاد السياسية لوجود الخلافة الروحي. إذ لم تعن قضايا الاجتهاد ومنع الحروب الداخلية وتأييد الحكومات العادلة ورفض الانقياد المطلق حتى لشخصية جسدت في رمزيتها التاريخية والمعنوية مثال العدل السياسي المطلق (عمر ن الخطاب)، سوى الصيغة الثقافية التقليدية لرفض الاستبداد السياسي. بعبارة أخرى، إن الخلافة المثالية المفترضة (العصرية) هي الصيغة الروحية للبديل السياسي الأفضل. من هنا محاولته البرهنة على ماهية الحكم السياسي في إسلام الخلافة الرشيدة، باعتباره حكما معتدلا بين الديمقراطية والارستقراطية[١]. فالإسلامية، كما يقول الكواكب، "مؤسسة على أصول الإدارة الديمقراطية، أي العمومية، والشورى الارستقراطية، أي شورى الإشراف... وانه لا يوجد في الإسلامية نفوذ ديني مطلقا في غير مسائل إقامة الدين"[٢] أي كل ما يفترض في ذاته رفض الاستبداد بشكل عام ومظاهره العديدة في الدولة العثمانية بشكل خاص.

تحتوي هذه الصيغة الرفيعة لإعادة ربط التاريخ بالوعي السياسي المعاصر للعالم العربي على إدراك قيمة وعي الذات السياسي العربي، أي كل ما وضعه في فكرته عن ضرورة امتلاك الأمم لوعيها الخاص، كما هي جلي في قوله: "أن أفكار الأمم لا تقاوم ولا تصادم"[٣]. وهذا بدوره ليس سوى مظهر ما أسميته باستكمال مرجعية الروح الثقافي بمرجعية الجسد السياسي. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار كون الكواكبي قد استقى، حسب عبارته، برنامجه عن الخلافة من قواعد اتحاد الألمان والأمريكان، فان من السهل رؤية هذه المرجعية السياسية النابعة من وجودها الروحي الثقافي. بمعنى دعوته الضمنية لوحدة العالم العربي في دولة جديدة. وقد أشار هو إلى ذلك بوضوح عندما تمنى أن تكون وحدة إمارات الجزيرة العربية سباقة في نموذجها إلى مثل هذا الاتحاد[٤]. وبهذا يكون الكواكبي قد سعى لربط الخلافة بالنظام العصري السياسي الديمقراطي بوصفه النظام الأفضل. واستكمال ذلك في وحدة العالم العربي بأحد نظم الاتحاد العصرية الفضلى (فيدرالية أو اتحاد مركزي لولاياته). فقد امتلك العرب، كما يقول الكواكبي، حكومتهم الديمقراطية في غضون قرنين من الزمن[٥]. ولم يعن ذلك من الناحية الرمزية سوى إمكانيتها المعاصرة في وحدة النظام الديمقراطي للاتحاد العربي.

١- المصدر السابق، ج١، ص٣١٤-٣١٥.
٢- المصدر السابق، ج٢، ص٣٤٨.
٣- المصدر السابق، ج١، ص ٣١٩.
٤- المصدر السابق، ج١، ص٣١٥.
٥- المصدر السابق، ج٢، ص٣٧٨.

والمقصود بقرنين من الزمن هنا هو دولة الخلافة العربية "الخالصة". ولم يكن مقصود الكواكبي بهذه المقارنة والمثال سوى الدعوة غير المباشرة لاستعادة المركزية العربية في وحدتها الجديدة باعتبارها تآلفا عصريا للنظام الديمقراطي والاتحاد الفيدرالي أو المركزي، أو التحقيق الأمثل لجهادية مشروعه السياسي وعقلانية نزوعه القومي. بمعنى تحويل مبادئ وغايات النظام الديمقراطي والاتحاد العربي إلى بديهيات الفكر النظري والسياسة العملية للعالم العربي. وهي البديهيات التي سعى لتأسيسها في رؤيته الإصلاحية المتعلقة بقضايا الدولة والقانون، والوحدة والنظام، والتاريخ والمعاصرة. وبهذا يكون قد دفع بالفكر الإصلاحي العقلاني الإسلامي العربي إلى أقصى ذروته أمام دخوله معترك القرن العشرين ونزوعه الاستقلالي وإعادة بنائه الجديد.

الباب الرابع:
المفترق التاريخي للبدائل السياسية والثقافية في الإصلاحية الإسلامية

الفصل الأول: المآثر التاريخية للإصلاحية الإسلامية في مفترق البدائل السياسية والثقافية

إن المآثر التاريخية الكبرى لإبداعات الثقافة تجد تعبيرها لا فيما تنوي قوله وفعله فحسب. بل وبكيفية إثارتها لحقيقة الكوامن الفاعلة في الذات الثقافية. فالأخيرة تعكس في ردودها مستويات إحساسها وعقلها. وفيما وراء ذلك طبقات حدسها التاريخي. أما هذه الطبقات فهي المكونات المنسية والحاضرة فيما يمكنه أن يكون بديلا أو مشروعا للرؤية الحالمة والواقعية. فالحدس التاريخي لم يكن في يوم من الأيام فعلا للحاضر، بقدر ما انه النتاج المتراكم في صراع الصيرورة الفتية ومحاولاتها استعادة الماضي وتقاليده أو نفيها المعاصر فيما ترتئيه بديلا فاضلا ونظاما صالحا.

فقد كانت الصيرورة التاريخية للعالم العربي منذ بدايات (القرن العشرين) مسارا متراكما لحيثيات إدراكه الذاتي. ومن ثم الاستكمال الأكثر إدراكا لنفض غبار الخمول والتقليدية الوادعة في قرون الظلام العثماني. أما التلاقح العقلي بين إصلاحية الجهاد والاجتهاد الإسلامية وبين "عقلانية الضمير واللسان العربيين" فقد وضع أسس الانطلاقة الفكرية الجديدة للمكونات المختمرة في أجزاء العالم العربي. حيث اشترك كلاهما في بعث مكونات الكينونة الثقافية العربية واختط في الوقت نفسه ضرورة الاستقلال العربي ضمن حدوده المتجذرة في الذاكرة التاريخية. وبما أن هذه الحدود كانت على الدوام عرضة للانحلال والوحدة، فان انعكاسها الفكري ما كان بإمكانه أن يتعدى نموذجه الأمثل في اللغة ورموزها الأدبية، في تراثها ومعالمه الروحية، أي في كل ما لا يمكن الإمساك به، وفي كل ما لا يمكن القضاء عليه. وهي الحصيلة التي أدت إليها ما كانت تنوي قوله وفعله عقلانيات "الضمير واللسان" و"الجهاد والاجتهاد".

وإذا كان مصير الأولى (عقلانية الضمير واللسان) يقوم في اندماجها في ما لا يمكن مواجهته وجها لوجه في عالم العثمانية المنحلّة، فان مآثر الثانية (عقلانية الجهاد والاجتهاد) كان لا بد لها من أن تصطدم بقوة الدولة الاستبدادية، وان تثير فيها شهوة الانتقام الملازمة للقوة الخائرة. ويفسر هذا السبب غياب ردود الفعل الثقافية من جانب الدولة ومؤسساتها. وذلك لأنها لم تكن تمتلك من مقومات الثقافة ومعنوياتها ما يؤهلها لمواجهة أعدائها. لهذا ارتكنت إلى ما هو تقليدي في عرفها التاريخي من "قصور الدموع" و"سجون السلاطين" في موقفها من الأفغاني، والى تقاليد الغيلة المحترفة في موقفها من الكواكبي. وان تحصد في نهاية الأمر الانهيار والاضمحلال الكامل.

إن المأثرة التاريخية لإبداع الإصلاحية الجهاد والاجتهاد الإسلامية تقوم في رصفها عناصر العقلانية الثقافية في روح الأصالة العملية. لهذا ركزت على ما في مكونات الروح الأخلاقي من خواء خجل، وعلى ما في هرمية الدولة من انحلال مذهل للروح السياسي العقلاني. ودعت سرا وعلانية وجهرا وتقية إلى ما ينبغي القيام به من اجل بعث الروح الفاعل في الكيان الإسلامي. فقد كانت هي الأخرى تحدس في موشور تقاليدها العقلانية ونزوعها الجهادي النتائج الوخيمة للمصير الثقافي والدولي والقومي لشعوب السلطنة العثمانية. غير أن هذا الإدراك المتعمق في وحدة جهادها واجتهادها لم يكن موحدا في تأسيسه لأولويات الفعل المباشر وغاياته النهائية. فإذا كان الأفغاني أمينا لوحدة الإسلامي والقومي في مرجعيتهما الثقافية، فلأنه كان الممثل الأكثر عصرية للأبعاد السياسية القائمة في الفكرة التي دعتها المتصوفة في يوم ما بالكلمة المحمدية. وهو التمثيل الذي كان يستلزم مع مرور الزمن الاقتراب الأكثر واقعية من مهمات تجسيده العملي. مما جعل الأفغاني يقف بالضرورة أمام الضغط المتزايد لإلحاح المتطلبات السياسية في الدولة وإصلاحها. ومن ثم تعميق النقد الذاتي صوب الأدوات الواقعية في التغيير. وإذا كان هذا الإدراك هو الصفة المميزة لظاهرة الأفغاني بحد ذاتها، فان تأسيسه لأولويات العمل المباشر قد تعرضت في مجرى تطوره إلى مواجهات مرهقة بسبب غليانه بين تيارين باردين: الدولة العثمانية الاستبدادية المريضة والغرب القوي الغازي. ففي الوقت الذي دعا فيه إلى ضرورة الجامعة الإسلامية، فانه لم يجد فيها نموذجا للوحدة المثلى إلا بالقدر الذي تستجيب للمصالح الحقيقية للعالم الإسلامي. إلا أن تجزئة العالم الإسلامي وصراعاته الداخلية وتفسخ نموذجه السياسي قد اجبره على أن يدافع ويرد على كافة الجبهات كما لو انه الصياح الوحيد في بحر تدحرجت سفنه المتهرئة إلى قاعه. لهذا هاجم بشدة سياسة التحالف غير المبدئي للدولة العثمانية مع الروس ضد إيران معتبرا إياها خيانة للمصالح الإسلامية، تماما بالقدر الذي نراه

يهاجم سياسة إيران (زمن فتح على شاه) في تهديدها للأفغان الذين حاولوا انتزاع الهند من الانجليز[1]. ومن هذا المنطلق اخذ على دعاة القومية العربية مهاجمتهم للدولة العثمانية انطلاقا من أن الدعوة للقومية وان أريد بها خير الجنسية (القومية) إلا أن مهاجمة الدولة العثمانية هو حياد عن صراط السياسة القومية الحقة، لأنها تؤدي في نهاية المطاف إلى إضعافها مما يهيئ الإمكانية لابتلاع الدول من جانب الغرب الأوربي. ولم يجد في الوقت نفسه ضررا في بناء العرب لقوميتهم المستقلة من خلال التدرج[2]. غير أن هذه الواقعية الحصيفة والعقلانية السياسية البعيدة المدى قد سبق وان افرغ يقينها المجرد تاريخ السيطرة التركية العثمانية نفسه. وهي الحصيلة التي كان الأفغاني يدرك كافة حيثياتها، إلا أن جوهرية الفكرة المتسامية وإمكانية تجسيدها في الواقع هي التي اضطرته في حالات عديدة إلى البحث عن الاحتمالات الدقيقة القائمة بين الإمكانات الخشنة.

فالعناصر العقلانية القائمة في فكرة الدفاع عن امة الإسلام وقوتها الضارية آنذاك في السلطنة العثمانية هي بمعنى ما تزكية الروح الاستبدادي للدولة التركية. بينما كان يعني محاربتها هو الإمداد غير المرئي للروح الأوربي الغازي. وهو تناقض مستعص على الحل في ظل الإبقاء على تأرجح موازناته النسبية. بعبارة أخرى، انه كان ينبغي قطع هذه السلسلة "المنطقية" المؤرقة للروح السياسي المتحمس من خلال التأسيس لأولويات الوسائل في البدائل. ومن الممكن العثور على صدى هذه الحصيلة في الدعوة للتحرر والاستقلال والتقدم، أي العناصر التي ما كان بإمكانها أن تمتلك معناها وفعاليتها دون جوهرية السلطة والدولة. ما اضطره في نهاية المطاف إلى مواجهة ما ينبغي مواجهته: السلطة والدولة.

فمن الناحية التاريخية والواقعية لم تكن السلطة العثمانية شيئا غير الدولة نفسها، تماما كما لم تكن الدولة بالنسبة لها سوى سلطتها. وجرى اختزال ذلك في فكر الإصلاحية الإسلامية بمقولات الاستبداد والدولة الاستبدادية. وليس مصادفة أن يشدد الأفغاني على أن سيادة الاستبداد في الشرق لفترة طويلة قد أدى إلى فقدان شعوبه للشعور بالحق. في حين أن الإنسان الحقيقي هو الذي لا يحكم عليه إلا القانون المؤسس على دعائم العدل[3]. وبالتالي فان سبب تخلف الشرق هو الاستبداد. وقد اتخذ الاستبداد صيغا عديدة في حكوماته قديما وحديثا وفي الإطار العام تنقسم حكوماته إلى ثلاثة أقسام، الأولى منها هي الحكومة القاسية في أعمالها والتي تشبه في سلوكها قطاع

١- الأفغاني: الأعمال المجهولة، لندن، دار الساقي، ١٩٨٧، ص٩٥-٩٧.
٢- المصدر السابق، ص٩٠.
٣- المصدر السابق، ص٦٣.

الطرق مثل حكومات جنكيزخان وتيمورلنك[1]. أما القسم الثاني فهي الحكومة الظالمة والتي تتطابق في مضمونها مع الدول العبودية وتشبه في سلوكها سلوك الاخساء. وهي الصفة الغالبة في الحكومات الشرقية في الأزمان الغابرة والأوقات الحاضرة وكذلك أكثر الغربيين في الماضي وحكومة الانجليز في الهند[2]. أما القسم الثالث والأخير فهي الحكومة التي اسماها الأفغاني عموما بالحكومة الرحيمة. وتنقسم بدورها إلى فرعين الأول هو الحكومة الجاهلة والثاني هو الحكومة العالمة. وتنقسم هذه الأخيرة بدورها إلى ما اسماه بالحكومة الأفنية (أو الحكومة التي لم يكتمل عقلها بعد) والحكومة المتنطسة (أو الخيرة والعالمة). فالحكومة الرحيمة الجاهلة كالأب الرحيم الجاهل تدعو للسعادة ولا تعرف كيفية بلوغها. وهي إشارة إلى الحكومة العثمانية. أما الحكومة الأفنية فهي تضاهي الأب العالم المأفون المتهالك في تعليم أبنائه ولكنه لا يعرف كيفية مسكهم بالصيغة التي لا تذهب جهوده الأولى سدى. وهي إشارة إلى حكومة محمد علي باشا. أما الحكومة المتنطسة وأساطينها من الحكماء والعلماء فهي التي تجمع في ذاتها العلم والمعرفة والأدب والتجارة والصناعة والزراعة والأخلاق والسياسة الحكيمة والعدل والحق[3]. ووجد نموذجها آنذاك في حكومة المستبد العادل التي كانت تداعب خيال الذهنية المتلطفة في رؤيتها لقيم الفرد المتعالي أكثر من رؤيتها للواقع والتاريخ.
لكن الأفغاني لم يقف عند حدود النقد لنماذج القسوة والظلم والخسة في الحكومات، بل وتجاوز نموذجها الأرقى في الحكومة العالمة أو "الحكومة الشوروية"، باعتبارها المثال الأعلى، انطلاقا من زوال مانع الاستبداد بسبب قدرة الأفراد على إدارة شؤونهم بأنفسهم[4]. ولم تعن هذه "الشوروية" نظام الشورى التقليدي بقدر ما كانت تتطابق في مضمونها مع النظام الديمقراطي الدستوري. مما يعني سيادة عناصر الدعوة العقلانية للنظام الأفضل. غير أنها شأن مثيلاتها لم تستند إلى رؤية فلسفية للتاريخ. ولهذا أبقت على ملامح المظهر البشري في نماذج الحكومات دون أن تتغلغل في رؤية المقدمات الفعلية لنفيها الاجتماعي الاقتصادي. وقد كان ذلك لحد ما طبيعيا لان القيمة العقلانية للفعل لم تستند آنذاك إلا لذاتها. من هنا جوهرية العلم (المعرفة) والعقل والأخلاق والتراث. أما توليفهم الدائم في المواقف العملية النقدية فقد أدى إلى نتوء جوهرية السياسة ودورها الحاسم في رؤية الإصلاحية الإسلامية. وقد توصل الأفغاني إلى هذه النتيجة في مجرى تفكيره وعمله. ومن هذه النتيجة انطلق الكواكبي

١- المصدر السابق، ص٦٤.
٢- المصدر السابق، ص٦٥.
٣- المصدر السابق، ص٦٥-٧٠.
٤- المصدر السابق، ص٨٠.

في تأسيسه لفاعليتها الضرورية في الكيان الدولي (الحكومي) المفترض. لهذا نراه يركز حزمه الأضواء العقلانية للإصلاحية الإسلامية في بؤرة الدولة القومية. إلا انه لم ينجز هذه المهمة بصورة تامة. فقد وقف الكواكبي عند حدود العقلنة السياسية للتيار الإصلاحي من خلال دعوته لتجسيده العملي في الدولة القومية. من هنا لم يكن بإمكان دعوة الأفغاني ولا دعوة الكواكبي الارتقاء إلى مصاف التجرد النظري من عناصر النفس الثقافية المترسبة في مسامات الإصلاحية الإسلامية نفسها.

لقد كان ينبغي لهذه العناصر أن تتجزأ في البداية في مجرى الجهد المرهق للجهاد والاجتهاد من اجل أن تتكامل لاحقا في منظومة فكرية لها حدودها النظرية الواضحة والدقيقة. غير أن التحولات العاصفة لبدايات القرن (العشرين) قد أغلقت على هذه العملية إمكانياتها المحتملة بما في ذلك في كيفية نشوء الدولة العربية وأشكال نظمها السياسية. فقد أدت هذه العملية إلى توسيع ما يمكن دعوته بهوية المجهول السياسي والثقافي أمام العالم العربي، وذلك بسبب صعود الفكرة العربية القومية وليس الدينية (الإسلامية).

وبما إن القدر التاريخي لبدايات القرن العشرين قد جرى بصيغة تختلف عما هو محتمل في تراكم الصراعات الاجتماعية السياسية والقومية في "الوحدة العثمانية"، فان الفرضيات المعقولة للإصلاحية الإسلامية وتراكم تصوراتها السياسية عن الوجود الاجتماعي والدولي والثقافي للعالم الإسلامي بشكل عام والعربي بشكل خاص، قد تعرضت إلى صدمة استلزمت منها إعادة تجميع قواها النظرية من جديد. وذلك بسبب تعرّض العناصر الإسلامية الوحدوية في الفكر الإصلاحي لضغط الانحلال السياسي الدولي والقومي للسلطنة العثمانية. مما أدى بالضرورة إلى الإهمال المتعاظم لعناصر الوحدة الإسلامية بمضمونها التقليدي.

أما صعود التيار القومي فقد اخذ يمتلئ بمقومات ثقافية، بما في ذلك في مجرى نموه المتراكم بمعايير وأفكار الدعوة الجديدة "للإسلام الخالص". وقد تضمن ذلك محاولة إعادة التوليف الممكنة بين العروبة والإسلام بالصيغة التي تكفل لكل منهما نموه الطبيعي. وقد كان ذلك يعني من الناحية الفعلية ضرورة توحيد العناصر الجوهرية للدولة المستقلة وإعادة ترميم الكينونة المتكسرة في "القرون المظلمة" للسيطرة التركية. بينما أدت أحداث الحرب العالمية الأولى وانهيار السلطنة العثمانية إلى ظهور العالم العربي ودوله المتعددة، بوصفه أيضا جزء من معترك المخططات الاستعمارية أكثر مما هو نتيجة صراع قواه الداخلية. مما ادخل العالم العربي في مجهول جديد، هو مخاض الدولة والقومية.

فقد كانت الإغراءات المعلنة للغرب الاستعماري من جهة، والعجرفة المنهوكة للسلطنة العثمانية في مواقفهما من العالم العربي من جهة أخرى، متكافئة من حيث الوضوح الظاهري. غير أن وراء كل من هاتين القوتين تاريخ خاص في الوعي الاجتماعي العربي وفكره السياسي. وإذا كان التقارب التدريجي للعناصر العقلانية في الفكر السياسي الإصلاحي الإسلامي والعروبي القومي هي النتيجة الملازمة لانغلاق الإمكانات الديمقراطية والقومية التحررية في ظل السلطنة العثمانية، فان ضغوط الغزو الأوربي في مساعيه الرامية إلى اقتسام غنائم "الرجل المريض"، قد أدت إلى إثارة الكوامن الجديدة الفاعلة في وعي ذات الثقافي العربي.

لم تخل هذه الحالة التاريخية من طابع المأساة الدفينة، وذلك بسبب مساهمتها المباشرة في صنع ما يمكن دعوته بالانقطاع الجديد في الوعي العربي العقلاني. إننا نقف هنا أمام مفترق جديد لظاهرة التبذير "التاريخي" للطاقات الكامنة في المساعي العقلانية للقومية والدولة والثقافة للعالم العربي ونموه السياسي. فقد كان سقوط السلطنة العثمانية بالقوة الخارجية وظهور العالم العربي الجديد بأثر ذلك يبدو كما لو انه هبة مجهولة المصدر. بل واتخذت في بعض ملامحها هيئة "المقايضة التجارية" أو الرشوة السياسية للخدمات التي قدمها "ملوك" العرب في مساعدة الأعداء "المتمدنين الجدد". فقد استصغرت هذه النتيجة حجم التضحيات الجسام والمعاناة الكبيرة لوعي الذات العربي في تلمس هويته الجديدة لأكثر من قرن من الزمن. ذلك يعني أنها رمت في سلة المهملات تاريخ النضال العربي ومكونات وعيه العقلاني الصاعد والمتراكم في الإصلاحية الإسلامية كما لو انه جزء من الهيئة المتهرئة للعثمانية التركية. وهو تبذير كان من الصعب تلافي آثاره بين ليلة وضحاها. لأنه فرض على الوعي العربي المندهش أمام "مؤامرات القدر" الخلاب للتحرر القومي، مهمة مواجهة التغير المفاجئ في تجاوز تفكيره التقليدي وأنماط يقينه الراسخة في نفسيته الاجتماعية ووعيه السياسي. بعبارة أخرى، انه فرض على القوى العربية الفاعلة مهمة مواجهة تكاملها الجديد في الصراع مع من كان في الإعلان والدعاوي العلنية حليفها الجديد. بينما كان هذا "الحليف" الجديد أكثر مكرا وقوة وخطورة. وترتب على كل ذلك الوقوع من جديد في شباك معترك معقد بالنسبة لبناء عقلانية الرؤية السياسية والثقافية.

فقد أزال السقوط "المفاجئ" للسلطنة العثمانية بدائل الرؤية العقلانية المتراكمة في مجرى صراعها من اجل العلم والمعرفة والأخلاق والتحرر من الاستبداد والدعوة للأصالة. انه الزمها في آن واحد اعتناق فكرة التخلي السريع من طاقاتها الفكرية المتراكمة في مجرى قرن من الزمن. ومن ثم مواجهة المعضلات الجديدة المفروضة

عليها، باعتبارها قضاياها الملتهبة، دون أن يعطي لها في الوقت نفسه فرصة التأمل البارد. وحصلت هذه الظاهرة على تعبيرها الحاد في عنفوان الحماسة العملية والفكرية للجماهير وانتفاضاتها العديدة في عقود الصعود الوطني والقومي.

وقد أدى ذلك من الناحية الموضوعية إلى ما كانت تسعى إليه أو اكتملت فيه عقلانية الإصلاحية الإسلامية بصدد قضية جوهرية الدولة. غير أن هذه الدولة لم تعد جزءا من إصلاحية الرؤية، بقدر ما أصبحت جزء من مغامرات السياسة. بعبارة أخرى، لم تعد جوهرية الدولة جزءا من التأسيس العقلاني والسياسي، بقدر ما أصبحت الكلّ الفاعل لمقامرات السياسة. ذلك يعني، أن العالم العربي وقف أمام مفارقات جديدة لم يجر تأملها بمقولات العقلانية والإصلاحية، بل تحت رياح الأحداث العاصفة. وإذا كان هذا الواقع المتحرك هو المصير الذي ينبغي التعامل معه كما هو الحال بالنسبة للسياسة والساسة، فان وجوبه المفترض بالنسبة لعقلانية الرؤية يقوم في إعادة تجميع القوى النظرية ونظمها الجديد في بنية الأولويات المعقولة عن جوهرية الدولة والوحدة. وذلك بسبب مواجهتها مستجدات الواقع وتغير أولويات الوجود القومي الدولي والوعي الاجتماعي والسياسي والثقافي. فقد انقلب المجتمع في هذا الواقع من كائن تعتمل فيه مختلف الإمكانات الثقافية والسياسية في ظل غياب الدولة (المستقلة) إلى مجتمع دولتي (ذي دولة) بمجهول ثقافي. وقد كانت هذه الحصيلة نتاجا لواقع التجزئة العربية واحتراب قواه التقليدية من جهة، ونتاجا لتحلل كينونته الثقافية والسياسية في مصالح القوى الأجنبية المتصارعة (التركية والأوربية) من جهة أخرى.وليس مصادفة أن يرافق صعود كينونته الدولتية الجديدة نسيان تاريخ المعاناة الطويلة، تماما كما جرى نسيان أحزانه العميقة في أفراح الهدايا المفاجئة. بينما كان يقابل فرحه التاريخي الجديد مكرا تاريخيا للغرب. أما استعداده للتضحية من اجل الاستقلال فقد كان يقابله استعدادا للسيطرة والانتداب. أما تفاؤله التاريخي بالوحدة فقد كان يقابله تفاؤلا لا يقل ضراوة في استضعافه وتجزئته الجديد. بينما كان يقابل عدم اكتمال رؤيته الإستراتيجية في السياسة وضوح الرؤية الإستراتيجية واستتبابها في مؤسسات الدول الأوربية وأيديولوجياتها.

لقد فرض هذا الواقع بمكوناته الخفية المتضادة، والذكورة أعلاه، منطقه المستتر على الذهنية العربية المندهشة وحماس الجماهير العارم. والزمها الإقرار بالتجزئة والعمل ضمن حدودها. ومن ثم توجيه حوافز العمل الملتهبة صوب شعارات الساسة وأهدافهم. تماما بالقدر الذي أدى إلى سكب غضب الحرمان التاريخي للفلاحين في سهام الدعوات الوطنية لرجال الدين المحترفين، والإقطاع "المتنور"، والأمراء المصطنعين، والحاشية

المتربية في تقاليد التركية العثمانية. واستجاب هذا القدر من اهتزاز الجسد والضمير المخلص لمزاج الجمهور ووعيه المسطح والسلوك النفعي للقادة الوطنيين الجدد. وإذا كان ذلك يشكل خطوة كبرى إلى الأمام في جمع القدر الممكن من الوحدة الاجتماعية المتخطية لحدود البنية التقليدية، فان كتلها الحماسية المتناثرة في أهازيج التضحية والثأر لم يمكن بإمكانها تجاوز حدود المساهمة المباشرة في شئون الدولة القطرية.

لقد تجمعت مكونات الفرح التاريخي، والاستعداد للتضحية، والتفاؤل العارم، وضعف الرؤية الإستراتيجية، في كلّ واحد لتصنع بدورها المقدمات الجديدة للحالة الجديدة المتميزة بأولوية وفاعلية العمل المباشر. ومن ثم الانهماك غير الواعي للوعي المتجمع في غضون قرن من الزمن للكفاح العربي من اجل خروج ذهنيته القومية والثقافية من دهاليز الصعاليك والمماليك، باتجاه تأسيس المرجعيات الضرورية لبناء الوعي الاجتماعي والسياسي والدولتي القومي.

أدى هذا الواقع الجديد إلى غرس أولوية العقل السياسي المجزأ، وكذلك إلى تفتيت الوحدة المتراكمة في الرؤية السياسية وبنائها النظري التاريخي والفلسفي. ولم تعد الدولة في هذه الرؤية سوى الدولة السياسية. أما مثالها العملي الأرقى فهو السلطة القادرة على التجّسد في دولة لها حدودها ومقوماتها المستقلة. وكان من الصعب توقع شيئا ما غير هذه النتيجة بعد انحلال السلطنة العثمانية والضغط الأوربي الكولونيالي المباشر وغير المباشر باتجاه رسم حدود العالم العربي الجديد في دوله ودويلاته. وقد أدت هذه النتيجة بالذهنية العربية للتعثر من جديد في دروب الافتراق المتزايد. فإذا كان التطور التاريخي السابق يجري في اتجاه توحيد العناصر المعقولة في الاتجاهات الإسلامية الإصلاحية والقومية العربية والثقافية، فانه اخذ يجري الآن في اتجاه الفرقة والافتراق. ولم تعد الفرقة والافتراق خطوة إلى الأمام من حيث أثرها بالنسبة لتوليف العناصر الحية في تجارب العقلانية العربية. على العكس، أنها أصبحت خطوة إلى الوراء، وذلك لأنها كانت تسهم في تبذير العناصر العقلانية والواقعية المتراكمة في مجرى التأمل والتحليل الفكري واستنتاجاته التاريخية والسياسية.

إن هذا التناقض التاريخي بين صيرورة الكيان السياسي العربي صوب الدولة، وتقهقر الذهنية الثقافية صوب جوهرية السلطة هو القدر الذي فرضه منطق الأحداث الداخلية والخارجية في مسار التاريخ العربي للربع الأول من القرن العشرين. فقد كان هذا التناقض نتاجا ملازما لضغط التسييس الفعلي للواعي الاجتماعي من جهة، وتبذير حصيلة الفكر المتراكمة في عقلانية الرؤية ومشاريعها النقدية وتوسيع مدى الوعي الذاتي التاريخ والثقافي والقومي من جهة أخرى. وبالقدر ذاته كان هذا التناقض

نتاج الضغط والإجبار السياسي والحضاري للغرب الكولونيالي المتميز بمكره التاريخي ومساعيه الدءوبة للسيطرة المباشرة وغير المباشرة (الانتداب) والتحكم بالتجزئة وإعاقة كل إمكانية لإعادة بناء الوحدة القومية والدولة الموحدة للعرب.

أما حصيلة هذه الضغوط بالنسبة للذهنية العربية فقد أدت إلى كسر كاهل العقلانية العربية وإرهاقها بمهمة تجميع قواها، وترشيد طاقاتها، وإعادة النظر بالقدر المتبقي من شظاياها من اجل توليف ما يمكن توليفه لمواجهة واقعها الجديد. بعبارة أخرى، أنها لم تكن آنذاك قادرة على تأسيس رؤيتها النظرية المستقلة والحرة فيما يتعلق بمبادئ الوحدة وواقعيتها السياسية. لقد واجهت قدرها الجديد في التجزئة المفروضة. وترتب على ذلك إهمال تجارب قرن من الزمن. وهو قدر تاريخي. وبمعنى ما مأثرة للوعي السياسي الفاعل أكثر مما هو مأساة له وذلك بسبب كونه نتاجا لتاريخ الكينونة الثقافية والدولية (السياسية) المهشمة للعالم العربي منذ سقوط بغداد. فقد كانت هذه المأثرة تقوم أولا وقبل كل شيء في محاولتها ترميم كيان الدولة الجديدة من فسيفساء الأجزاء المتناثرة في الذاكرة التاريخية والوعي المخزون في الكيانات الجهوية والطائفية والقبلية والاجتماعية المجزأة للعرب.

فقد كان العالم العربي في العقدين الأول والثاني من القرن العشرين يتوزع ما بين أنصاف دول وأرباعها وعدمها. فقد كانت مصر لحالها تتمتع بما يمكنه أن يكون نصف دولة. وما عداها مجرد إمكانيات قابلة للوجود دول كالمغرب وتونس واليمن (حكم الإمامة) ومملكة آل سعود. بينما لم تكن الجزائر وليبيا والسودان وسوريا الطبيعية والعراق وسواحل الخليج وعمان واليمن الجنوبي كيانا دولتيا أو حكوميا ملموسا ومحددا. إذ لم تحتوي هذه المناطق آنذاك في ذاتها سوى على إمكانيات الذاكرة التاريخية والوعي المخزون في الكيانات الاجتماعية المجزأة، التي استفزها في آن واحد سياسة القومية التركية لحزب الاتحاد والترقي، والمشاريع السرية الكولونيالية للغرب الأوربي. أما حصيلة تفاعل كل هذه المقدمات فقد أدت ما بعد الحرب العالمية الأولى إلى تنشيط المواجهة المباشرة لكل المعطيات الواقعية والمفروضة بلغة السياسة العملية. ومن ثم صعود أولوية وجوهرية الوعي السياسي الوطني والقومي الحديث.

لقد أنهت هذه النتيجة المأثرة التاريخية للإصلاحية الإسلامية والعروبية الثقافية، ووضعت حصيلة إبداعهم العقلاني في مهب الصراع السياسي المباشر عن جوهرية الدولة المفترضة. بمعنى القضاء على إمكانية الالتقاء التدريجي لحصيلة التجربة النظرية والعملية المتبلورة في تاريخ الروح الثقافي والسياسي للإصلاحية الإسلامية والعروبية الثقافية. ومن ثم حولت التجزئة الفعلية للدولة العربية الموحدة المفترضة

وكينونتها الثقافية إلى واقع مقبول اخذ يفرض قيوده الجديدة على منطق التبرير والتنظير السياسي والفكري. وليس اعتباطا أن يأتي الرد المباشر من التيار القومي والإسلامي. فهما التياران الوحيدان آنذاك اللذان ظلا يحتفظان بادراك قيمة السياسة وفاعليتها في الصيرورة العربية الجديدة ومعالم كيانها المنشود. ومن الممكن العثور عليه في ظاهرة الازدياد المتعاظم لمهمة التأسيس النظري للقومية والدولة. وإذا كان ذلك شيئا طبيعيا بالنسبة للتيار القومي باعتباره التيار الأكثر حداثة في تأسيس حداثة العالم العربي، فان التيار الإسلامي الإصلاحي اضطر أمام انهيار "الخلافة" للوقوف أمام مهمة ترميمها ولكن باعتبارها جزءا من معترك الدولة القومية. وفيما بينهما تراوحت وتثلمت انجازات العروبية الثقافة. وقد كانت تلك بدورها أيضا النتيجة الطبيعية الملازمة لصعود التيار السياسي للنهضة الدولتية التي اشترك فيها مختلف القوى القومية والوطنية، التقليدية والثورية، الملكية والجمهورية، الفلاحية والإقطاعية، أي الكلّ المتحمس في انتمائه السياسي الوطني والقومي للدولة العربية. وحصلت هذه العملية على انعكاسها في التأسيس النظري للقومية (الدنيوية) والإسلامية الإصلاحية. وليس مصادفة أن يأتي الرد المباشر وغير المباشر على إلغاء الخلافة عام ١٩٢٤ من التيار الثاني لا الأول.

فقد تعامل التيار الوطني والقومي (العروبي) مع إلغاء الخلافة تعامله مع شيء طبيعي، لأنه كان يتوافق مع نزوعه السياسي. لاسيما وانه كان يتطابق بأبعاده السياسية مع مضمون التحرر العربي من النير التركي، وفك الارتباط التاريخي بين الخلافة في رمزيتها الثقافية والدينية وبين السلطنة العثمانية. لهذا لم يكن إلغاء الخلافة فعلا فكريا سياسيا روحيا له أبعاده الثورية سواء في تركيا أو العالم العربي. إذ لا الأول ولا الثاني كانا يشعران بمبررها ومعناها السياسي أو الثقافي. وليس مصادفة أن تتوجه أولى الانتقادات الحادة لها في أوساط الإصلاحية الإسلامية نفسها، سواء بصيغتها غير المباشرة في آراء الأفغاني أو بصيغتها المباشرة عند الكواكبي وتأسيسه الفكري لما اسماه بقيمتها الرمزية والروحية فقط.

غير أن هذه الرمزية الروحية لم تعد جزءا من تقاليد الرؤية التاريخية، بقدر ما أصبحت جزء من مشاريع الرؤية الاستقلالية العربية. وبهذا المعنى كان إلغاء الخلافة في عهد كمال أتاتورك فعلا مستجيبا للنزوع القومي العربي. وهو السبب القائم وراء عدم إثارته اعتراضا بما في ذلك عند اشد شخصياته الدينية والمؤسساتية تقليدية آنذاك (كالأزهر). فقد أيد الأزهر من الناحية الفعلية إلغاء الخلافة، لكنه أبقى عليها بمعايير القيمة الرمزية، من خلال استعمال كلمات الوجوب المقترنة بتقليدية

العادات والعبادات المميزة للرؤية الفقهية التقليدية. بعبارة أخرى، لم يجر مناقشة القضية بمعايير الاستحسان والاستصلاح ولا بمنطق السياسة المعاصرة ومصالح الأمة والقومية. أما الاعتراضات الحماسية الوحيدة فقد انطلقت من شبه القارة الهندية وصداها غير المباشر في المناطق الإيرانية التقليدية. لكنها لم تحصل مع ذلك على تأييد "منطقي". ففي الوقت الذي أيد بعض مفكري الشيعة مثل سيد أمير على وأغا خان الإسماعيلي ضرورة بقاء الخلافة، فان محمد إقبال سار في منطق ما اسماه "بحقائق التجربة القاسية"، أي حقائق التجربة الواقعية للاتاتوركية وحسها السياسي الدنيوي. وقد أدى هذا الإحساس في نهاية المطاف إلى رمي الهيكل المتهاوي للخلافة (العثمانية) تحت ثقل الجهود المرهقة لتركية الاتحاد والترقي القومية المتشددة ونتائج الحرب العالمية الأولى. وبغض النظر عن "التبريرات" التي حاول أتاتورك تلطيف رد الفعل الممكن تجاه انهيار الرمز الثقافي الديني للكيان السياسي الإسلامي القائم آنذاك، إلا انه كان يدرك خواءها التاريخي وغلافها المعيق للفعل السياسي المستقل. لاسيما وانه فعل كان يفترضه منطق الدولة الدنيوية المعاصرة[1]. لهذا استجاب إلغاء الخلافة في نفسية القوميين العرب ونظراتهم السياسية لما كان يعتمل في قلوبهم ويمثل مشاريع الرؤية المستقبلية للتحرر، ومن ثم رمي مختلف أشكال ومظاهر ورموز الزيف السياسي ومصطنعاته التقليدية. ومع ذلك اصطنع هذا الإلغاء ورمي الخلافة فرصة الاستعادة "الحرة" لربط الخلافة والعروبة بأحد بدائل النظام السياسي والدولة الممكنين، كما هو جلي في محاولات خديوية مصر استغلالها آنذاك[2].

١- لقد كان إلغاء الخلافة نتيجة متضمنة في قرار المجلس الوطني الأعلى في تركيا والقاضي بفصل السلطنة عن الخلافة عام ١٩٢٢ وتحويل السلطنة إلى جمهورية. كما جرى تضمين ذلك في دستور عام ١٩٢١، وبالأخص في المادة التي تقول، (أن الشعب هو مصدر السلطات وانه هو الذي يملك أموره ومقدراته بيديه. وبالتالي هو الوحيد الذي يمتلك الحق في حكم نفسه بنفسه بلا قيد أو شرط). لهذا كان خلع السلطان وحيد الدين وتعيين ابن أخيه عبد المجيد خليفة للمسلمين فعل اقرب إلى دجل السياسة. من هنا عدم قدرته على البقاء فترة طويلة في ظل واقع تركيا المحاصرة بنتائج الحرب العالمية الأولى وانتصار الثورة البلشفية في روسيا.

٢- وهو المظهر "التاريخي" الذي أعطى لأراء على عبد الرزاق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) موقعه ومضمونه المباشر في لعبة السياسة المحترفة ومحاولاتها استعادة توظيف الهزائم والعجز الذاتي بما يخدم ترميم قوة السلطة. لكن إذا كانت هذه المحاولة السياسية لاستعادة "الربط الحر" بين الرموز التاريخية للسيادة العربية وتطابقها الروحي مع "الأنا" الثقافية، جزء من المساعي المحترفة للسلطة التقليدية، فان الصيغة العميقة أو الوجه الآخر لهذه المحاولة قد جرى في الجهاد التاريخي للإصلاحية الإسلامية واجتهادها "المتحدى" لانهيار الخلافة، كما هو جلي فيما يمكن دعوته بظاهرة "الانحراف" السلفي لمدرسة محمد عبده.

الفصل الثاني: المصير التاريخي للفكرة الإصلاحية عند محمد عبده

للأفكار الكبرى ومشاريعها النظرية والعملية عن البدائل حالات تشاؤم وتفاؤل، وفعل وخمول، ونفي وإيجاب، وعقل ووجدان مع ما يلازمها بالضرورة من أحوال متنوعة ومختلفة ومتضادة، لكنها تسير في نهاية المطاف أما باتجاه تقوية وتهذيب الإرادة المعنوية والفعلية للأنا الفردية والقومية وأما باتجاه الاندثار والتلاشي في هباء الوجود التاريخي للأمم.

وقد جسدت الفكرة الإصلاحية الإسلامية هذه الأحوال جميعا، كما وقفت في نهاية المطاف أمام المنعطف الكبير في التاريخ العربي الحديث دون أن تتغلغل في بنية نظامه السياسي أو تؤثر به بطريقة يجعل منها احد الأنساق الفاعلة في تنظيم الوعي والوجود الاجتماعي. وبالتالي إرساء أسس التطور الطبيعي والتلقائي للعالم العربي. وقد كانت تلك الدراما الأوسع والأعمق والأشد فاعلية لحد الآن في العقل والضمير العربي التاريخي. مع ما ترتب عليها من مسار مأساوي يتناقض مع ما فيه من كمون ضروري عن أولوية الفكرة المنظمة في ترتيب وجوده الطبيعي والماوراطبيعي على مستوى الفرد والجماعة والأمة والدولة والثقافة. ولم تكن هذه الحالة معزولة عن انكسار التاريخ العربي الحديث بفعل انبعاث نهضته الثانية وهو بين فكي العثمانية المتهرئة والغزو الكولونيالي الأوربي. الأمر الذي كان يمزق كل المحاولات الجريئة و"المستقيمة" للفكر الحر، كما نراه على سبيل المثال في المصير التاريخي للفكرة الإصلاحية عند محمد عبده.

فقد جسّد محمد عبده في مصيره الشخصي الصيغة النموذجية لمصير الفكرة الإصلاحية. بمعنى بقاءها معلقة في سماء الإبداع النظري وتساؤلات الثقافة والتاريخ

القومي. مع ما ترتب عليه من اغتراب نسبي عن الوعي الاجتماعي العربي الجديد. مما افقدها إمكانية التغلغل في بنية النظام السياسي بالشكل الذي يحدد آفاق تأثيره الديناميكي المنتظم على مستوى الفرد والمجتمع والدولة والقومية والثقافة. لاسيما وان الفكرة الإصلاحية التي بلورها محمد عبده في مجرى عمله النظري والعملي قد بلغت مستوى التأسيس الواضح لما يمكن دعوته بفلسفة الإصلاح الإسلامي.

لقد تراكمت فلسفة الإصلاح الإسلامي عند محمد عبده في مجرى انتقاله العاصف من رتابة الحياة اللاهوتية في الأزهر إلى عالم الحياة الفكرية والروحية والسياسية التي جعلت من الشخصية "رهينة" الالتزام الفعلي أمام "العلم الإلهي". وشأن كل "رهينة" من هذا النوع عادة ما تصبح حياتها تجليا أو تمظهرا لما في "العلم الإلهي" من حقائق هي عين ما وضعه محمد عبده في علمه النظري والعملي تجاه مختلف قضايا الوجود التي واجهها. ولم تكن مواجهته الأولى إلا مع النفس، شأن كل كبار العقول والنفوس والقلوب. وإذا كان الأفغاني هو مقلّبها من طور الكمون إلى حالة الوجود، فلأنها الصدفة الجميلة التي يصعب حدّها بمعايير المنطق رغم تمثلها لكل ما فيه ولكن بمعايير الإخلاص للقيم الإنسانية الكبرى. ولم تكن هذه القيم بالنسبة لمحمد عبده، كما هو الحال بالنسبة لرجال الإصلاح الإسلامي ككل، سوى الحصيلة الصافية للثقافة الإسلامية بعد وضعها على لهيب المعاناة الفردية المتربية بإرادة التصوف، أي المتحررة من العبودية الكامنة في الغريزة.

فقد مرّ كل من الأفغاني ومحمد عبده على لهيب التصوف الأخلاقي. لكنه تصوف الروح المتسامي. من هنا التقائهما الدائم ووحدتهما الحية التي صهرها طور الارتقاء إلى إدراك أهمية وضرورة الإصلاح الديني. وإذا كانت البداية للأفغاني فلأنه أول من تمثل وسعى لتجسيد وتحقيق الفكرة الإصلاحية. بينما كان محمد عبده مستعدا لها. وليس مصادفة أن نعثر في عبارات محمد عبده على وصف "تاريخي" اقرب إلى صورة الغرائب الجميلة التي عادة ما تنطوي في ذاكرة الطفولة لتتحول مع مرور الزمن إلى ذكرى محفورة في الوعي والعقل والضمير. حيث يروي لنا في مذكراته كيف انه عام ١٨٦٩ جاء رجل غريب، بصير في الدين عارف بأحوال الأمم، جرئ القلب هو جمال الدين الأفغاني[1]. رجل أيقظ كلامه المشاعر وأثار انتباه العقول، وخفف حجاب الغفلة. وبأثر آراءه ظهرت مقالات عن الحرية والفكر والنقد، بحيث عملت الدول الأوربية كل ما بوسعها لإقناع السلطة الخديوية بان مصدر القلاقل هو الأفغاني. لقد استطاع الأفغاني، كما نستشفه من تقييم محمد عبده، في مجرى عشر سنوات من تغيير الحالة

١- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٥٢٩.

الفكرية في مصر. بعبارة أخرى، إن مصر قبل الأفغاني مجرد خراب. والفكر معزول عن الواقع، والسلطة عن المجتمع، والنخبة لا علاقة لها بالتاريخ والمستقبل، والنظام السياسي متهرئ. وأن كل ما قام به محمد علي باشا وأحفاده بقي معزولا عن المجتمع، والسلطة مطلقة فوق كل اعتبار[1].

إننا نعثر في مواقف وشخصية محمد عبده على بعد فكري سياسي تاريخي وروحي جديد يقوم في جعله شخصية الأفغاني فاصلا بين تاريخين في حياة مصر. مع ما يترتب عليه من موقف يتضمن الفكرة المقررة على أن التغير الكبير في مصر والعالم العربي لم يجر بفعل واثر الدولة والسلطة، بل بأثر رجال الإصلاح الإسلامي. وهي فكرة سليمة وعميقة بقدر واحد. وبقدر ما ينطبق ذلك على حياة مصر، فانه ينطبق أيضا على حياة وشخصية محمد عبده نفسه من جهة، وعلى حياة الفكر والفكرة الإصلاحية نفسها من جهة أخرى. وقد وضعها محمد عبده في المقاطع المكثفة لسيرته الشخصية عندما نراه يجعل من شخصية الأفغاني وأثرها في تجربته الحياتية حدا فاصلا بين مرحلتين ما قبل الأفغاني وما بعده[2]. فقد كانت حياته قبل لقائه بالأفغاني سلسلة، حلقاتها لهو ولعب وفوضى واستعداد للمعرفة (بأثر التصوف) لكنه منذ عام ١٢٨٧ (١٨٧١) نراه يلازم الأفغاني ثمان سنوات (١٨٧٩) بحيث نسمعه يقول "إن أبي وهبني حياة يشاركني فيها علي ومحروس. والسيد جمال الدين الأفغاني وهبني حياة أشارك فيها محمد وإبراهيم وموسى وعيسى والأولياء والقديسين".

لقد نقله الأفغاني إلى ضرورة تمثل الوحدة الخفية والحيوية لعوالم الملك والملكوت والجبروت التاريخية والسياسية. إذ نراه "يجبره" بأثر الشخصية والمعرفة والإخلاص على تمثل حقيقة "الأنبياء والأولياء والقديسين" القائمة في استعدادهم للعمل من اجل الجميع. فإذا كانت حياة محمد عبده قبل الأفغاني انتقال بين عوالم الملك والملكوت، فان الأفغاني ربطها بحلقة الجبروت الضرورية، أي بفكرة الإرادة الواعية لمهمة الإصلاح. من هنا رده الجازم على تمنّع محمد عبده من الانخراط في العمل السياسي والاجتماعي المباشر قائلا: "لو كان الناس مهديين لما كانوا في حاجة إلى أمثالك". وإذا كان الهدف السياسي الأكبر للأفغاني كما يقول محمد عبده هو "إنشاء دولة إسلامية قوية، تكنس

١- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٥٢٧-٥٢٨.

٢- الأفغاني يمتد بنسبه إلى الترمذي والإمام الحسين بن علي. ولد ١٨٣٨. تلقى مختلف العلوم كالعربية ونحوها وصرفها ومعانيها وبيانها ثم علوم الشريعة والفقه وكلام والتصوف، والعلوم العقلية من فلسفة وسياسية وتهذيب وعلوم طبيعية. ثم انتقل للدراسة في الهند. ثم رحل إلى الحجاز ثم عاد إلى بلده واشترك في حياته السياسية. ثم جرى ترحيله إلى الهند وعبرها إلى الأستانة. وهناك أخذت المؤامرات ضده من جانب فقهاء السلطة؛ فاضطر للمجيء إلى الشام عام ١٨٧١. جرى إبعاده بأمر من الانجليز من مصر، ومنها إلى الهند، وبعدها إلى لندن، ثم إلى باريس حيث مكث فيها ثلاث سنوات. وفي باريس كلفته جمعية العروة الوثقى في دفاعها عن الخلافة الإسلامية بإنشاء مجلة. فصدر منها ١٨ عددا، حيث لعبت دورا هائلا في التأثير على الوعي العام في العالم العربي آنذاك. اقرب إلى الحنفية في المذهب لكنه ليس مقلدا وميالا للتصوف.

الانجليز من الشرق" فمن الممكن توقع حجم المواجهة الخفية التي كانت تعتمل في شخصية محمد عبده وتاريخه اللاحق.

لقد وقف محمد عبده أمام مهمة "الهداية" والكفاح من اجلها في ميدان الدولة والأمة والوعي، متأثرا بشخصية الأفغاني التي وجد في ذهنها عبقرية هائلة، بحيث بلغ بها "أقصى ما يبلغه إنسان من غير الأنبياء". ولا تعني هذه العبارة في عرف اللغة التي تطبّع عليها محمد عبده وتغلغلت في أعماقه الوجدانية والإدراكية، سوى بلوغ حالة الكمال الإنساني الطبيعي. بحيث نرى محمد عبده يتتبع هذا الكمال في كل شيء، من أخلاقه حتى ملامحه الظاهرية. فقد صوره بصورة بليغة ودقيقة عندما رسم لنا ملامحه الأخلاقية قائلا، كان الأفغاني سليم القلب، حليم أواب وأسد وثاب، كريم أمين قليل الحرص على الدنيا، بعيد عن الغرور، ولوع بعظائم الأمور عزوف عن صغارها. بل أن مظهره وشكله عربي حجازي كما لو انه يتمثل ويستعيد تاريخه وأصوله! كما انه كان جميلا ميال في مصر إلى إتيان المباحات مثل الجلوس في المتنزهات وما يزيل كرب المحزونين[1]. إننا نقف أمام شخصية تتسم بقدر كبير من الإشكالية والتحرر، وتحتوي بالقدر نفسه على وضوح في الرؤية والوسيلة والغاية. ومن هذه الكتلة المثيرة تفجرت براكين الفكرة الإصلاحية عند محمد عبده، كما نعثر عليها في إحدى رسائله للأفغاني عندما كتب يخاطبه "ليتني كنت اعلم ما اكتب إليك وأنت تعلم ما في نفسي كما تعلم ما في نفسك. صنعتنا بيديك، وأنشأتنا في أحسن تقويم. بك عرفنا أنفسنا والعالم. كنت أظن قدرتي بقدرتك غير محدودة. إنني منك في ثلاث أرواح لو حلّت إحداها في العالم بأسره وكان جمادا لحال إنسانا كاملا. فصورتك تجلت في قوتي الخيالية، وامتد سلطانها على حسي المشترك، ومعي رسم الشهامة وشبح الحكمة وهيكل الكمال"[2].

لقد رفع محمد عبده شخصية الأفغاني إلى مبدأ ونهاية الوجود الروحي والعقلي كما لو انه صورة الكمال الأبدي. من هنا مخاطبته أيضا بعبارة "نحن على سنتك إلى انقضاء الآجال". بل واعتبره في احد مواقفه "حقيقة كلية" تتجلى للناظرين كل على قدر ما فيه. وليست هذه الذروة في الواقع سوى الوجه الآخر أو الباطني لحقيقة محمد عبده. بمعنى إننا نعثر في رسم شخصية الأفغاني وتصويره في آراء ومواقف محمد عبده على شخصية محمد عبده نفسه. وذلك لان رفع الشخصية إلى هذا المستوى يعني بالقدر ذاته إدراك ما فيها والتحلي بصفاتها. وليس عبارة "نحن على سنتك إلى انقضاء الآجال" سوى إننا على طريقتك في إعادة صنع الإنسان والمجتمع والروح. فإذا كان الأفغاني هو الذي

١- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٢، ص ٢٣٦-٢٤٥.

٢- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٦٢٦.

نقل محمد عبده من أخوة الجسد إلى أخوة الروح، ومنها إلى التكامل بأحسن تقويم، فان رجوع محمد عبده إلى الأفغاني كان يعادل حقيقة الرجوع إلى النفس. من هنا لا تعني فكرة محمد عبده عن بقاءه على مكونات الأفغاني في مكوناته الجسدية والروحية والعقلية سوى السير "إلى انقضاء الآجال" بمعايير الرؤية الإصلاحية. الأمر الذي وجد انعكاسه المتميز في خصوصية الفكرة الإصلاحية لمحمد عبده التي جمعت في أعماقها المتوحدة مبادئ رفض التقليد، والتدرج في الإصلاح، وتوسيع وتعميق أبعاده الاجتماعية، وجوهرية البناء الذاتي الشامل، وأسلوب التربية والتعليم في تحقيقها.

يستند مبدأ رفض التقليد في فلسفة محمد عبده الإصلاحية إلى ما يمكن دعوته بالرؤية النقدية الشاملة. بمعنى أن رفض التقليد بالنسبة له ليس مبدأ جزئيا أو عرضيا بقدر ما يشكل الأساس المنهجي والمنطقي للفكرة الإصلاحية نفسها. من هنا تناسق وتجانس مواقفه الرافضة للتقليد تجاه كل موضوعات الفكرة الإصلاحية وقضايا وإشكالاتها. بعبارة أخرى، إننا نعثر على ملامح ومظاهر وتطبيقات مبدأ رفض التقليد في كل مواقفه بوصفها المقدمة الضرورية والملازمة للإصلاح.

وليس مصادفة أن تحتل فكرته عن رفض التقليد الأعمى للثقافة الأوربية مركز الصدارة في فكرته الإصلاحية. فاثر المآثر الأوربية الكبرى التي رفعها محمد عبده إلى مصاف الانجاز التاريخي والثقافي والعلمي الأكبر في التاريخ الحديث لم يجعل منه أسير لمعطياتها أيا كانت. على العكس! لقد وجد في ذلك خروجا على حقيقة الانجاز الأوربي. انطلاقا من أن الثقافة الأوربية هي حصيلة تطورها الذاتي. وبالتالي فان قيمتها في "رمزيتها" وانجازاتها المجردة. من هنا نراه يقول، بان خطأ العقلاء يقوم أحيانا في محاولات نقلهم ما يقرءوه وتطبيقه على واقعهم. وهو خطأ مريع. وذلك لان الأمم كالأشخاص لها تاريخها وإمكانياتها كما يقول محمد عبده. وبالتالي فان الأمم بحاجة إلى معرفة نفسها كما هي والانطلاق من هذه المقدمة لمعالجة ما فيها من أمراض[١]. ووجد في تاريخ الثقافة الأوربية نفسها تجسيدا حيا لهذه الفكرة.

اعتقد محمد عبده بان التطور الحديث لأوربا يعود لتأثرهم بحياة المسلمين بعد الغزو الصليبي. إذ علمتهم الحروب الصليبية إدراك الأسباب القائمة وراء الانحطاط والتخلف. ووجد في هذا الإدراك المقدمة الضرورية للاستفادة ووضع المشاريع الناجحة[٢]. من هنا استنتاجه القائل، بان التقليد لا يصنع تمدنا ولا رقيا. وتجربة مصر خير دليل. على عكس تجارب الأوربيين معنا. ووضع هذه المقدمة في استنتاجه الأكثر تدقيقا ونقدا بهذا

١- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٣٢٤.

٢- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٣٢٧.

الصدد عندما كتب يقول، بان محاولات "جلب" الحضارة الأوربية بالمظاهر دون معرفة مقدماتها وتقاليدها وكيفية إنتاجها أشبه ما يكون بسلوك الدجاجة التي شاهدت بيض الاوز فرغبت في أن يكون بيضها كبيرا[١] ! فالتقدم الحقيقي من وجهة نظر محمد عبده ليس في تشييد مظاهر الرفاه، بل في إرساء أسس الحقوق ورعاية الثروة وتنميتها بالعمل والإنتاج[٢]. وينطبق ذلك بقدر واحد على الانجازات المادية والروحية للحضارة الأوربية. من هنا قوله، بان الحرية لا تنتشر من خلال نشر عبارات الحرية. إذ لا يتعدى ذلك كونه مجرد ترديد وتكرار لمفاهيم وعبارات لم يجر فهم حقيقتها. لهذا نراه يصف هذا النوع من الحرية "حرية بتراء"[٣]. بل ووجد فيها عين الرق والاستعباد.

لقد أراد محمد عبده الكشف عما في هذه الحرية البتراء من انعدام لحقيقة العقل بوصفه صانع الحرية. فالحرية لا تقليد فيها لأنها عمل حر وعقلي خالص. ذلك يعني انه وجد في نقل الأفكار وتقليدها اقرب ما تكون إلى "حرية عقلية" بلا عقل. إضافة لذلك، أن الحرية هي فعل تاريخي تلقائي له نظامه وأخلاقه الخاصة النابعة من تاريخ الأمم نفسها. لهذا نراه يورد مرة مثال الاحتيال على الحرية وفكرة الحرية عندما أشار في مقال (الإصلاح والأجانب) إلى ما اسماه بدور الشبان الإسرائيليون (اليهود) الأجانب في تأسيس جمعية (مصر الفتاة). إذ نراهم يدعون للحرية لكنهم اشد قسوة على الفلاحين بالربا. والشيء نفسه ينطبق على ما عملته فرنسا سابقا وانجلترا لاحقا بهذا الصدد. بمعنى أن كل ما قاموا به بهذا الصدد كان يعادل الوقوف ضد كل إصلاح[٤]. وتوصل إلى استنتاج دقيق بهذا الصدد يقول، بان التقليد لا يفيد، والبدء من الخارج أو من غير المقدمات الضرورية يؤدي إلى نتائج معاكسة. وسلوك من هذا القبيل يؤدي إلى آثار مخربة ومدمرة، ليس فقط من وجهة نظر هباء ما يقومون به، بل ولإمكانية ارتداده بالعكس تماما. ولا يعني ذلك موقفه المعارض للتعلم من التجارب الأوربية، بقدر ما يشير إلى كيفية ونوعية ومستوى التعلم.

ولم يكن هذا الموقف معزولا كما هو الحال بالنسبة لكل مشاريعه النقدية والبديلة عما يمكن دعوته بتأسيس مهمة الاعتدال العقلي والعقلاني والثقافي والعملي في الفكرة الإصلاحية. من هنا جوهرية مبدأ التدرج في الإصلاح، بوصفه الأسلوب الأمثل لترسيخ مقدماته في الوعي والضمير الاجتماعي. من هنا فكرة محمد عبده القائلة، بان ما هو مهم ومثير للاحترام والتقدير في انتخاب وسلوك رجال الدولة في أمريكا لا يمكنه أن

١- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٣٢٩.

٢- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٣٣٠.

٣- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٣٣٣.

٤- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٥٣٩.

يكون أو يحدث في أفغانستان. لأنه يؤدي إلى نتائج معاكسة ومخربة[١].
لقد حدد مبدأ التدرج في الإصلاح الذي تغلغل في كل مسام الرؤية الإصلاحية لمحمد عبده إلى مقدمة التأسيس المنهجي للأبعاد الاجتماعية في الفكرة الإصلاحية.
فالفكرة الإصلاحية عند محمد عبده ليست دينية من حيث الجوهر، بل منظومة متكاملة. من جوهرية الأبعاد الاجتماعية والسياسية والثقافية والقومية فيها. وليس مصادفة أن تكون الأبعاد الاجتماعية فيها بارزة في كل مواقفه بلا استثناء. بل ويمكننا الحديث عن توسع وتعمق لهذه الأبعاد مع كل تطور كمي ونوعي في تأسيس الفكرة الإصلاحية. إذ نعثر على إبرازه قيمة الأبعاد الاجتماعية في القضايا التي تناولها من وجهة نظر مهمة إصلاحها. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار انه لم يترك جانبا من جوانب المجتمع والدولة دون الخوض فيه، من هنا يمكن تتبع مسار الأبعاد الاجتماعية في فكرته الإصلاحية. وهو أمر جلي حالما نتصفح مقالاته العديدة تجاه مختلف القضايا. فهو لم يترك الجوانب الاجتماعية حتى في حال مناقشته لإصلاح حال القضاء والقضاة.
فعندما يتناول قضايا القضاء والقضاة، وحجاب القضاة، والدفاتر، وأسلوب التقييد فيها والمتابعة، وكيفية تشكيل المحاكم، والمرافعات، والتوكيل في المخاصمات، وجلسات المحاكم، وحضور الخصوم، والشهادات، والأدلة، وكيفية الحكم، وتنفيذه والحبس والتفتيش والمحامي ودوره وغيرها، فإننا نعثر فيها بصورة واضحة على أبعاد اجتماعية مهمتها تنظيم وتحرير الفكرة الحقوقية وأجهزة القضاء وأساليب عمله من ثقل التقاليد الاجتماعية البالية، كما هو جلي على سبيل المثال في مقالاته النقدية اللاذعة والعميقة من مسألة حجاب القضاة والشهادات والأدلة ومعارضته لحجاب النساء في جلسات القضاء وغيرها. انه أراد الكشف عما في هذه الظاهر الخربة من إمكانية توسيع مدى الرذيلة والغش والسقوط الأخلاقي.
بعبارة أخرى، انه أراد القول، بان فكرة القانون والعدالة تفترض تحرير المرء للدفاع عن حقوقه كما هو، ومواجهة القانون بمعايير القانون وليس بالعرف الاجتماعي والتقاليد الميتة. من هنا تقديمه مضمون ما اعتبره جوهر الدين وتقاليد الإسلام الأولى على أنها قضاء على العادات القديمة السيئة. وبالتالي اعتباره محاربة التقاليد السيئة قاعدة دائمة وجوهرية في الفكرة الإسلامية. من هنا نراه يحارب أسلوب وتقاليد الحجاب المتحجرة، عندما أكد على انه لا يوجد في القرآن نصا صريحا بالحجاب السائد حاليا[٢]. وان الحجاب المغلق فيه انتهاك للحقوق وأسلوب للسرقة والحيلة والغش،

١- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٣٢٦.
٢- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٢، ص١٠٥.

أي انه احد مصادر الرذيلة، مثل حضورها في المحاكمات والبيع والشراء والزواج[1] ! كما نراه يحارب كل نماذج وأشكال التقاليد الخربة مثل الصياح وراء الجنائز والمآتم، والقذارة والخرافات[2] ، أي انه يضع في آن وان واحد ومستوى واحد تقاليد "العزاء" المزيف والقذارة المرمية في الأزقة. كما نراه ينتقد استعمال المخدرات بوصفها مناهضة لمتطلبات الجسد والعقل والأخلاق وكثير غيرها.

في حين نراه يخصص مقالات عديدة جدا لقضية المرأة بما في ذلك من خلال تطويع كل الرؤية النقدية والعقلانية والتاريخية والأخلاقية في التفسير من اجل تقديم نموذج إصلاحي إنساني للموقف من المرأة، بوصفها إحدى المرايا الكبرى التي تنعكس فيها حالة التخلف والانحطاط المادي والمعنوي أو بالعكس، أي حالة الرقي والتمدن. وبالتالي لم يكن تركيز محمد عبده عليها سوى الأسلوب الحسي والباطني في الوقت نفسه لنقد إحدى اشد القضايا حساسية بالنسبة للذوق الإسلامي آنذاك.

وانطلق في تقرير فكرته الإصلاحية بهذا الصدد من المقدمة العامة القائلة، بان حقيقة الإسلام في موقفه من المرأة يقوم على مبدأ الإقرار بحريتها ومساواتها بالرجل. من هنا محاولاته تفسير الأبعاد الفعلية مما يسمى بتعدد الزوجات من وجهة النظر التاريخية بوصفها إصلاحا لما قبلها، وباعتبارها مقدمة الموقف الإسلامي الحقيقي من المرأة كما ينبغي فهمه ضمن سياق الرؤية الإسلامية العامة. وحقيقة الرؤية الإسلامية بهذا الصدد يمكن رؤيتها من خلال الموقف من الزواج، أي من طبيعة العلاقة الشرعية بينهما بوصفها علاقة وجدانية.

إن حقيقة العلاقة بين الرجل والمرأة بالنسبة لمحمد عبده تقوم على أسس وجدانية وجودية طبيعية. من هنا موقفه المعارض أو الناقد لتصورات وأحكام الفقهاء الجافة عن الزواج التي تعرفه بعبارة "عقد يملك به الرجل بضع المرأة" . إذ وجد في هذا الحد فكرة جافة وجزئية ولحد ما غريبة عن حقيقة الفكرة الإسلامية. وذلك لان هذا التعريف يرجع طبيعة وحقيقة العلاقة إلى جعل المرأة مادة لرغبات الرجل الذكورية. بينما أفضل تعريف لها، كما يقول محمد عبده، ما هو موجود في القرآن "من آياته إن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة" . ذلك يعني انه أراد إبراز نوعية العلاقة الطبيعية بينهما بوصفها علاقة نابعة من أسس وجودية واحدة مهمتها بناء الرحمة والمودة، أي الحب والاحترام. وهي الصيغة المثلى والنموذجية للعلاقة بينهما.

١- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٢، ص١٠٧.

٢- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٢، ص١١٤-١٥٨.

وطبق هذه الرؤية على مواقفه النقدية من فكرة الزواج بالطريقة التقليدية. إذ وجد من الضروري معرفة الرجل بامرأة التي يرغب الزواج بها، انطلاقا من أن الزواج يفترض معرفة. فالمرء لا يشتري خروفا دون أن يراه، فكيف له بالزواج دون رؤية، كما يقول محمد عبده[١]. وطبق موقفه هذا تجاه الطلاق. بمعنى انه تعامل مع قضية الطلاق بمعايير المنفعة والأخلاق والراحة الإنسانية، بوصفه الوجه الآخر أو الحالة الأخرى للموقف من الزواج نفسه.

كما عمق هذه الرؤية من خلال رفعها إلى مستوياتها الاجتماعية والثقافية عندما اعتبر الموقف من المرأة هو نتاج لمستوى تطور الأمم أو انحطاطها. كما انه مؤشر على مستوى تطور الناس العقلي. من هنا ملاحظته، بان الرجال العقلاء يحترمون زوجاتهم ويكتفون بواحدة[٢]. ووضع هذه النتيجة في موقفه من تعدد الزوجات بحيث نراه يعتبر تعدد الزوجات مصدر خلل وانتهاك للحقوق والأخلاق. والقبول به من بعض النساء نابع من قصورهن في فهم الحقوق الشخصية، بوصفها متاعا للرجل كما كان الناس يعتبرون أنفسهم متاعا للحكام المستبدين[٣]. بعبارة أخرى، انه أراد أن يكشف عن طبيعة العلاقة السرية والعضوية بين الاستبداد السياسي والاجتماعي، من خلال مقارنة تعدد الزوجات بوصفهن متاعا للرجل تماما كما يتحول البشر والمجتمع إلى متاع للمستبدين.

إننا نقف هنا كما هو الحال بالنسبة لكل مواقفه الإصلاحية أمام تأسيس باطني لمبدأ البناء الذاتي الشامل، أي أن الإصلاح الحقيقي يفترض استناده إلى مبدأ جوهرية البناء الذاتي الشامل، بوصفه الوجه الآخر لنفي التقليد الداخلي والخارجي، العقلي والاجتماعي، الثقافي والمعرفي. الأمر الذي أعطى للفكرة الإصلاحية بعدها الذاتي التلقائي. وقدم الكثير من المقارنات بهذا الصدد. ففي مجرى تناوله تاريخ الرقي والتمدن الأوربي الحديث، فانه كشف عن أن أصول الإصلاح الديني النصراني كانت نتاجا للتأثير الإسلامي الفلسفي والعلمي والثقافي والحياتي، وساء جرى ذلك عبر الحروب الصليبية وبعدها أو من خلال تأثير الحضارة العربية الإسلامية الأندلسية. وقرر هذه الفكرة من خلال الشواهد التاريخية والمعطيات الحسية البسيطة والمباشرة عن عيش الكثير من نخب المجتمع النصراني والناس العاديين بين المسلين فترات زمنية طويلة تأثروا بنمط حياتهم وأفكارهم، أي كل ما شكل الدافع الأساسي لنقد الواقع والخروج من ثقل التقاليد النصرانية المتحجرة. من هنا استنتاجه القائل، بأنه حالما

١- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٦٨-٧٠.

٢- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٨٢.

٣- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٨٣.

نتأمل النصرانية البروتستانتية، فإننا نرى اغلب آراءها ومبادئها مأخوذة من الإسلام. وأن الاختلاف في العبادات لا غير[١].

لقد أراد محمد عبده القول، بان الفكرة الإصلاحية النصرانية المتطورة التي أثرت بصور كبيرة على عملية التمدن الأوربي ما هي إلا احد أوجه الإسلام الحقيقي. وضمن هذا السياق طوع كل موسوعيته في التفسير ورؤيته العقلانية واصطلاحيته في المواقف من اجل إبراز حقيقة الإسلام بوصفه دين الإصلاح كما نراها في هذا الكم الهائل من تفسير الآيات[٢]. وهو تفسير يختلف و"يشذ" عما كان سائدا، وذلك لنحوه صوب إصلاح الروح والعقل والجسد الفردي والاجتماعي والقومي من خلال مطابقة الفكرة الإصلاحية مع حقيقة الإسلام، أو من خلال جعل الإسلام دين الإصلاح الدائم. من هنا ارتكاز التفسير الذي قدمه لمختلف آيات القرآن وسوره على مبادئ ووحدة العقل والعقلانية والروح الأخلاقي والرؤية الواقعية المتسمة بنزوع إصلاحي شامل. الأمر الذي جعل منه تفسيرا اقرب إلى تفسير "روح المعاني"، ولكن من خلال جعل القرآن أسلوبا لفهم حقائق المعاصرة كما هي. بمعنى تحويل الآيات إلى أسلوب منهجي في فهم إشكاليات الواقع التاريخي. والنظر إليها ليس بعيون التمني الباكية على أطلال الماضي، بل بعيون الرؤية النقدية والواقعية العاملة من اجل تغيير الواقع بوصفه جوهر ومضمون الفكرة الإسلامية. ولم يكن هذا بدوره معزولا عن التأثير الخفي لتقاليد الروح الصوفي المتسامي واثر الأفغاني العملي الفعال في جمع هذه المكونات التي تتراءى من خلالها عقلانية الكلام وحنكة الفلاسفة وأدب التصوف الرفيع وأخلاقهم النبيلة.

إننا نعثر في هذا النوع من التفسير على نقل روح التصوف وأخلاقيتهم المتسامية إلى ميدان الرؤية الواقعية والاجتماعية والسياسية ومستقبل الدولة والأمة. بمعنى تفعيل الروح الأخلاقي والعقلي في مواجهة إشكاليات الحاضر من خلال إبداع صورة عملية لما في اجتهاد الغزالي القديم. ووضع هذه الرؤية في المبدأ القائل، بان "التفسير الذي نطلبه هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة". ذلك يعني أن المهمة الأولية للتفسير تقوم في أبعاده عن تقاليد الأموات واللاهوت السحري، عبر إرجاعه إلى تيار الحياة وإشكالاتها. ولهذا السبب نراه أيضا يقف بالضد من أساليب التأويل الباطني المتطرف. من هنا رفضه لهذا النوع من التأويل الذي وجد انعكاسه فيما ينسب إلى ابن عربي (كتاب تأويل القرآن) مع انه كتاب القاشاني، كما يقول محمد عبده. ومن هنا أيضا فكرته من أن الجوهري

١- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٣، ص٤٦٧-٢٦٨. وقد كتب أمين الخولي عام ١٩٣٥ كتابا بعنوان (صلة الإسلام بإصلاح النصرانية).

٢- يمكن الرجوع إلى ذلك في الجزء الرابع والخامس من الأعمال الكاملة لمحمد عبده.

بالنسبة له في التفسير ليس "الأحكام العملية" بل "التهذب ودعوة الأرواح إلى ما فيه سعادتها ورفعها من حضيض الجهالة إلى أوج المعرفة". لهذا نراه يدعو كل شخص (جاهل وعالم) أن يفهم القرآن بقدر طاقته. ووضع في هذا المبدأ أسلوب ما اسماه بتفسير القرآن بحسب المعنى الأولي، وحسب ما جاء في القرآن نفسه وبما يتوافق مع المعنى في الآية. والغرض من ذلك تحرير الرؤية من ثقل التقاليد المذهبية والحفظ الميت واسترجاع تقاليد الأسلاف، أي البقاء ضمن بطون الكتب المليئة بغبار الماضي.
لقد احتوت هذه الرؤية الإصلاحية على مبدأ دفين يحدد اتجاهها الفعلي ألا وهو أن الأولوية بالنسبة للإصلاح هو إصلاح حال التربية استنادا إلى التقاليد الخاصة[١]. بمعنى أن معاناة الاجتهاد العقلي في مواجهة إشكاليات الوجود التاريخي للفرد والجماعة والمجتمع والدولة والأمة ينبغي أن تقوم عبر تبني الرؤية التربوية الجديدة، التي اعتبرها ضرورية للوجود الإنساني أولا وقبل كل شيء. من هنا فكرته عن "أن الإنسان لا يكون إنسانا إلا بالتربية[٢]. ووضع فيها تربية الأصول أو الرجوع إليها، ويقصد بذلك سلوك الأنبياء والمرسلين والحكماء. من هنا فكرته عن انه ليس القوانين الرادعة هي التي تربي الأمم، بل ما اسماه "بنواميس التربية الملية لكل أمة"[٣] ، أي التربية المبنية على أساس التقاليد الخاصة، وبصفها الوسيلة الضرورية للتحرر من التقليد. وهذا بدوره الشرط الضروري للاجتهاد الحر والسير في طريق معاناة أو مكابدة نتائجه العملية. وإلا فان كل ما يجري القيام به سوف لن يؤدي إلى إلا نتائج وآثار مخربة ومدمرة. والقضية ليست فقط في أن هذا النوع من الجهود (التي لا اجتهاد حر فيها) سوف تتحول إلى هباء، بل وكذلك لإمكانية ارتداده بالعكس تماما. من هنا مرجعية الفكرة التي بلورها والقائلة، بان الأولوية بالنسبة للإصلاح هو إصلاح حال التربية استنادا إلى التقاليد الخاصة[٤]. ولم يعن ذلك الانغلاق أمام الآخرين، على العكس. لهذا نراه يقف أيضا إلى جانب نشر المدارس بما في ذلك الأجنبية. بل ولا يمانع من إرسال الأطفال إلى المدارس الدينية للطوائف الأخرى (غير الإسلامية)، ولكن فقط في "حال عدم مبالاتهم بالدين". وهو موقف يعكس بقدر واحد الانفتاح الداخلي والتسامح الخارجي الذي يتفوق على نظيره الأوربي آنذاك أيضا. ولم يكن الحافز وراء هذا الموقف دينيا بقدر ما كان اجتماعيا وثقافيا بحتا. من هنا ربطه إمكانية إرسال الأطفال المسلمين إلى المدارس التبشيرية النصرانية في حال ألا يؤدي ذلك إلى ما

١- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٣٢٦.
٢- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٣، ص١٦٨.
٣- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٣، ص١٦٨.
٤- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٣٢٦.

اسماه بإثارة خلل وصراع داخل العائلة والمجتمع. غير أن موقفه العام والجوهري هو موقفه الإصلاحي الشامل في ميدان التربية والقائل بضرورة فتح وتوسيع شبكة المدارس الوطنية، لما لها من اثر وفاعلية في تكامل الشخصية الفردية بمعايير انتمائها الديني والقومي الثقافي[١]. وأسس هذا الموقف على رؤيته المتعلقة بأهمية وجوهرية التربية في بناء الإنسان والمجتمع والدولة والأمة. وكتب بهذا الصدد، بأنه بدون التربية لا بمكن بلوغ الوحدة والقوة والتقدم وثبات العلوم واستثمارها. على العكس بدونها لا تؤدي حتى العلوم إلا إلى إثارة اللغو والهذيان. وقدّم نماذج عديدة بما في ذلك على مستوى اللغة العادية مثل إيراده كلام الأم لابنها "خذ هذا وأخفه عن الأعين حتى لا يراك أخوك" نموذجا عل سوء التربية لما في هذه العبارة من غرس لثلاث خصال مهلكات وهي الأثرة والدناءة والسرقة. ومن هنا أيضا فكرته عن انه لا يمكن بناء جمعية ولا جماعة ولا أمة من الجهلة والجاهلات. وقدم أمثلة من حياته في القضاء حيث وجد ما يقارب ٧٥٪ من المشاكل التي قضى فيها بأحكام عادة ما تقع بين الأهل والأقارب! وتساءل عما إذا بالإمكان بناء مجتمع على هذا الأساس؟

لقد وجد محمد عبده في انعدام أو ضعف التربية السليمة سر الخراب والانحطاط. من هنا تشديده عل أهميتها العلمية والعملية. بل اعتبرها أسلوب بلوغ السعادة. فهو يسير ضمن تقاليد الفلسفة الإسلامية العقلانية التي وجدت في العلم والمعرفة سبب ومقدمات بلوغ السعادة ولكن من خلال نقلها إلى ميدان التنظيم الضروري الذي ينبغي أن تقوم به الدولة والمجتمع والأفراد. وليس مصادفة أن نراه يبحث عن كل صغيرة وكبيرة في مختلف تجارب الأمم، التي تكشف عن دور الفرد والمجتمع المدني والنخبة العاملة من اجل الخير العام والدولة والأمة[٢].

بعبارة أخرى، انه جعل من التربية مهمة الدولة والمجتمع. وبهذا يكون قد أدرك قيمتها العلمية والعملية الهائلة بالنسبة للإصلاح الشامل. لهذا نراه يعتبر التعليم العام ضروريا. ويشير إلى مسئولية الدولة. فمصر تنفق على التعليم مائتي ألف جنيه بينما ميزانيتها تبلغ ١٢ مليون[٣]. بل ونراه يربط فكرة غنى الأفراد والمجتمع والدولة بمدى انتشار التربية والمدارس فيها. وكتب بهذا الصدد يقول، أن ارض مصر غنية لكنها فقيرة. والسبب يكمن في الإنسان وتربيته. فقر البلاد بقلة الراشدين وغناها بكثرة المهتدين[٤]. من هنا دعوته الأغنياء آنذاك من اجل المساهمة في بناء المدارس

١- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٣، ص٦٠-٦١.
٢- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ٣١٥.
٣- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٣، ص١٨٣.
٤- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٣، ص٤٥.

والتعليم. فهو ثروة لهم أيضا، مستشهدا بالتجربة الأوربية[١]. والغاية النهائية من وراء كل ذلك تقوم فيما للتربية والتعليم من اثر جوهري في سعادة الأمم. وكتب بهذا الصدد يقول، إنما الغرض من التعليم وإنشاء المدارس هو تربية العقول والنفوس من اجل نيل كمال السعادة. والمقصود بتربية العقول إخراجها من فساد الرؤية والمعتقدات من اجل بلوغ الحالة التي يمكن للمرء التمييز بها بين الخير والشر والصحيح والخطأ، أي بلوغ الحالة التي يصبح فيها العقل نافذا في الحكم على الأشياء، وتحول ذلك إلى سجية[٢].

وإذا نراه أحيانا يشدد على أهمية التربية الدينية، فان المقصود بذلك تربية الرؤية الإصلاحية. وضمن هذا السياق يمكن فهم موقفه عن وضع ما اسماه بتربية المعتقدات الدينية الصحيحة في أولويات هذه التربية. بمعنى وضعه في أولوياتها ما هو مرتبط بمرحلة الإصلاح الديني والفكرة الإصلاحية، أي "تربية القلوب بما يرضي الخالق، وذلك بشرط عدم خروجها على مكارم الأخلاق"، كما يقول محمد عبده[٣]. من هنا تأييده لإجراء وزارة المعارف (نظارة المعارف العمومية) بتعليم العقائد الدينية (التربية الدينية) ولكن بعد ربطها بشروط أساسية وهي أن تكون هذه التربية معنوية حقيقة وليس كعبادة الجاهليين، وملاحظة تعاليم هذه التربية من اجل "ألا تكون محشوة بالتخريف المضادة لحقيقة الدين"[٤]. ودفع هذه الفكرة صوب أبعادها النظرية العقائدية عندما تناول قضية إصلاح مناهج التربية. إذ نراه يضع في فكرة تجديد المناهج (حالما تكون جزء من الإصلاح الديني) ضرورة القضاء على الأفكار السيئة مثل الجبرية والمرجئة. ومن ثم المطالبة بالعمل. ولكن من خلال نموذج للتربية دقيق يبدأ بالفقه الباطن، أي تربية الروح الأخلاقي. ثم البقية الباقية على أساس اليسير والسليم، أي المرتبط بالرؤية العقلية الصحيحة[٥].

ومن اجل تنفيذ هذه المهمة وضع رؤية عملية تتعلق بتدريس العقائد والحلال والحرام والتاريخ مهمتها جمع الكلمة ونبذ الخلاف. على أن يجري تدريس ذلك كل قوم بلغته، بالعربية للعرب وبالتركية للأتراك وهكذا دواليك[٦]. كما وضع هذه النماذج المختلفة للدارس الابتدائية ثم المتوسطة وما فوقه، مهمتها في نهاية المطاف أن تأخذ بمنطق الإصلاح والرؤية العقلانية والإنسانية مع البقاء التام والدقيق ضمن معايير التقاليد

١- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٣، ص٥١.
٢- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٣، ص٢٩.
٣- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٣، ص٣٠.
٤- محمد عبده: الأعمال الكاملة،ج٣، ص٣١.
٥- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٣، ص٨٠.
٦- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٣، ص٨٢.

الإسلامية بوصفها تقاليد ثقافية[1]. وتعدى ذلك إلى مسألة الاهتمام بنوعية الكتب لما لها من اثر بالنسبة لتربية العقول والضمائر. فعندما تناول على سبيل المثال حالة الكتاب آنذاك في مصر نراه يشير إلى وجود أنواع من الكتب دينية تقليدية واسعة الانتشار، وكتب حكمية عقلية فلسفية يصعب الحصول عليها، وكتب الأدب القديمة والحديثة وهي آخذت في الانتشار، وكتب خرافية أو ما يدعوه محمد عبده بكتب الأكاذيب الصرف مثل عنتر وعبس والظاهر بيبرس وأبو زيد وغيرها، وكتب الخرافات، أي مختلف نماذج الكتب المتعارضة مع العقل من العفاريت وتأثير الأجواء على المصير. ووضع محمد عبده هذه الكتب الأخيرة في مقدمات بقاء وانتعاش التخلف الفكري والروحي والأخلاقي. على عكس ما سعت إليه الدولة من منع الكتب "المضرة بالدين والسياسة"[2]، أي على عكس إدراك الحقيقة التي تكشف عنها وتبرهن تجارب الأمم الراقية في سلم المدنية عما في العلم والتربية من قوة مادية وروحية. لهذا نراه يربط مهمة وإمكانية الدفاع عن الدولة والدين والإنسان بالعلم والتربية، بوصفهما القوى الوحيدة القادرة على مساعدة الأمم في مواجهة التدخل الأجنبي والاحتلال وغيره، انطلاقا من أن "العلم نافع لنا، والجهل مهلك لأرواحنا"[3]. ليس هذا فحسب، بل ونراه يربط بين التمدن الحقيقي ونتائج التربية القائمة على العلم. وليس مصادفة أن يعتبر المعيار الفعلي لحقيقة التمدن هو نمو الثروة العامة. وليس مظاهر البهرجة الزائفة[4]. ولا يكن بلوغ ذلك دون التربية والعلوم وذلك لما لها من اثر جوهري بالنسبة لتنظيم القيم الإنسانية الضرورية بالنسبة لبلوغ السعادة الحقيقية. فعندما يتكلم على سبيل المثال عن فكرة العدالة، فإننا نراه يربطها بالتربية والعلم. وكتب بهذا الصدد يقول، بان العلم والعدالة بالنسبة للدولة والأمة "متلازمان في الوجود". والرابط الفعلي بينهما هو العلم. وذلك لان انتشاره يضيء العقول ويوصل المرء والجماعة إلى أن العدالة والمساواة هما العلة الأولى لسعادة البشر[5].

مما سبق يتضح بان المبادئ الكبرى المتوحدة في الفكرة الإصلاحية لمحمد عبده كانت نتاجا منطقيا لفلسفته الإصلاحية. بمعنى أنها كانت تحتوي في أعماقها على وحدة التأسيس الأولي لما يمكن دعوته بالعقل الثقافي الذاتي، والروح الثقافي القومي، والفكرة السياسية الإسلامية. بمعنى أنها كانت تحتوي من حيث توجهها العام على تأسيس أبعاد

١- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٣، ص٨٣-٩١

٢- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٣، ص٥٤- ٥٦.

٣- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٣، ص٢٠-٢١

٤- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٢، ٣٨-٤١.

٥- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٣، ص٢٤-٢٥.

ثلاثة كبرى تعمل من اجل توحيد وعي الذات الثقافي المتحرر من نير التقليد، والوعي الثقافي الذاتي (القومي) والوعي السياسي المبني على فكرة العدالة والحق.

غير أن هذا التوحيد الفكري لم يرتق إلى مصاف الرؤية المنهجية النظرية. بل كان اقرب ما يكون إلى كمية متراكمة من المواقف والأفكار في مجرى تفتح ملامح المبادئ الكبرى للفكرة الإصلاحية الإسلامية عند محمد عبده.

الباب الخامس:
الاصلاحية الثقافية لمحمد عبده

الفصل الأول: العقل الثقافي وتلقائية الإصلاح الذاتي

لقد كان التوجه العميق والتلقائي في تأسيس العقل الثقافي الذاتي النتيجة الملازمة لصعود الرؤية النقدية. فالإصلاحية نقدية بالضرورة. والإصلاحية الإسلامية ليست نقدية فحسب، بل وتلقائية من حيث اختمار أفكارها وقيمها ولحد ما منهجية رؤيتها الوثيقة الارتباط بتجارب الأسلاف وقيم الثقافة الغابرة. لكنها ليست تقليدية. وليس مصادفة أن يتحول نقد التقليد إلى إحدى أهم المقدمات المنهجية والنظرية في الفكرة الإصلاحية. غير أن ما يميز الفكرة الإصلاحية الإسلامية لمحمد عبده، على سبيل المثال، هو أنها كانت ترتكز دوما على رؤية ثقافية إسلامية عقلانية وواقعية وإنسانية، أي أنها كانت تعتمد أولا وقبل كل شيء على أولية وجوهرية الموقف الثقافي.

فقد رفع محمد عبده فكرة النقد إلى مصاف الفكرة المتسامية. بحيث نراه يقول "الانتقاد نفثة من الروح الإلهي في صدور البشر"[١]. بل واعتبرها مصدر التطور وشحذ المعرفة وتدقيقها. كما أكد على انه بدون النقد لا تتوسع المعارف ولا تتجلى الحقائق ولا يعرف الحق من الباطل[٢]. وان عدم الاستماع إلى النقد أو رفضه ومحاربته هو دليل على موت الروح والعقل. وليس مصادفة ألا يترك أية ظاهرة تخل بإمكانية الإصلاح أو عرقلته أو إعاقته دون أن يتطرق إليها بالنقد العميق واللاذع. إلا أن موقفه المنهجي ظل متماسكا حتى النهاية فيما يتعلق بوضعه التقليد والجمود الفكري والعقلي في أساس التخلف والانحطاط.

١- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٢، ص١٦٢.

٢- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٢، ص١٦٥.

انطلق محمد عبده بنقده أولا للجمود الديني واستكمله بنقد مختلف مظاهر الجمود بوصفه الوجه الآخر للتقليد. إذ أن كل منهما يحدد ويمد الآخر بقوته المخربة للعقل والضمير. من هنا اعتباره الجمود جناية. فنراه يتكلم عما اسماه بجناية الجمود على النظام والاجتماع، وجناية الجمود على الشريعة وأهلها، وجناية الجمود على العقيدة وغير ذلك. ووضع في الجناية الأولى "جناية التفريق وتمزيق نظام الأمة وإيقاعها فيما وقع فيه من سبقها من الاختلاف وتفرق المذاهب والشيع في الدين"[1]. أما في جناية الجمود على الشريعة وأهلها فوجدها في انقلاب المضمون والوظيفة العملية للشرعية. انطلاقا من أنها كانت في الأصل يسيرة وأصبحت الآن عسيرة. بينما ارجع مضمون جناية الجمود على العقيدة في نسيان أو تجاهل ثلاث مبادئ مترابطة ومركبة وهي أن الإيمان يعتمد اليقين ولا يجوز الأخذ فيه بالظن، وان العقل ينبوع اليقين في الإيمان، والإيمان فيما بعد ذلك من علم الغيب. بعبارة أخرى، إن الجمود الديني أدى إلى نفي حقيقة الدين بالمعنى الإصلاحي. فقد اعتبر محمد عبد العقل هو الحلقة الرابطة والقوة الجوهرية بالنسبة للإيمان الحق وليس قواعد العقائد الميتة. فالإيمان بالنسبة له يقين، والعقل هو مصدر هذا اليقين. وما يقع خارج ذلك فهو من علم الغيب، أي من عوالم لا يحق الحكم بها بصورة جازمة وتحويلها إلى مصدر للأحكام العملية. وعدم الأخذ بذلك يعني المراوحة في مستنقع التخلف والانحطاط المادي والمعنوي وخروجا على حقيقة الإسلام. من هنا فكرة محمد عبده عن أن الدين هو الذي كان "يطلق العقل في سعة. فلما وقف الدين وقعد طلاب اليقين وقف العلم وسكنت ريحه. ولم يكن ذلك دفعة واحدة ولكنه سار سير التدرج".

ووضع هذه الفكرة العامة في أساس نقده "للبدع" والحالة الدينية السائدة والأحكام العلمية والتصوف وغيرها مما يرتبط بهذا القدر أو ذاك بظاهرة الجمود والانحطاط الديني. فهو لم يقصد بالبدع سوى جملة الممارسات والمفاهيم المشوهة التي تتنافى مع تقاليد الإسلام العقلية والعقلانية والنزعة الإنسانية. من هنا نقده لممارسات الشعوذة "الصوفية" بوصفها "كرامات" بينما هي في حقيقتها شعوذة وامتهان للجسد والروح الإنساني[2]. وفي الوقت نفسه نراه يدافع عن روح التصوف، ويبعده عما هو سائد ومنتشر من تخلف وانحطاط الطرق والشعوذة. وفي كلتا الحالتين نقف أمام تبجيل خفي للتصوف يكمن من حيث الجوهر في أعمق أعماق الروح الإصلاحي لمحمده عبده.

١- طبعا ان محمد عبده لا ينتقد الظاهرة من حيث مقدماتها التاريخية السياسية والثقافية والذهنية القائمة في الدين نفسه. وخطورته تكمن أولا في مستوى التطور ونظام الحرية وما يميز الفكرة الدينية نفسها من انغلاق نسبي ومطلق، تجعل من التكفير والتحريم والتجريم فعلا "مقدسا".

٢- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٥٠-٥٢.

فقد وقف محمد عبده بالضد من الفكرة الواسعة الانتشار آنذاك والقائلة، بان التصوف هو احد الأسباب الكبرى القائمة وراء انحطاط الإسلام والمسلمين. ورد على ذلك بفكرة يمكن إرجاع مضمونها إلى ابتلاء التصوف في أول الأمر بالفقهاء الجامدين على ظواهر الأحكام، ولاحقا بالجهل به سواء ممن يتبع "ترهاته" ومن يجعل منها حقيقة التصوف. وذلك لان "الصوفية الحقيقيون في طرف، والفقهاء في طرف آخر" كما يقول محمد عبده. لكن فساد كل منهما أدى أيضا إلى تشابكهما في تصنيع التخلف.

لقد وجد محمد عبده في مختلف مظاهر الانحطاط الديني تعبيرا عن الجمود والتقليد للمذاهب والانغلاق. وليس مصادفة أن يدعو إلى فكرة الرجوع إلى القرآن والسنة الصحيحة، أي المصادر الكبرى ولكن من خلال فهمها العقلي والعقلاني والواقعي بمعايير المعاصرة أيضا. فعندما يتناول قضية العقائد وأهميتها بالنسبة للأحكام العملية، فإننا نراه يشدد على ما اسماه بفكرة الحكم لله وحده بحيث لا يؤخذ الدين عن غيره. غير أن هذه "الحاكمية الإلهية" لا تعني عنده سوى الاجتهاد العلمي والعملي من اجل "تقوية الإيمان وإصلاح النفس". وإذا أخذنا بنظر الاعتبار أن الإيمان بالنسبة لمحمد عبده وثيق الارتباط بالاجتهاد العقلي، وان إصلاح النفس هي منظومة السلوك الأخلاقي والإرادة العملية الخيرة، من هنا يمكن فهم حقيقة المضمون الفعلي للأحكام العملية. بمعنى أنها تخرج من إطار التقاليد الميتة لأحكام القواعد العقائدية والذهبية والفقهية المتعلقة بمتطلبات الجسد والعبادات الباهتة. من هنا نراه يقول، بأننا حالما نقر ونعتقد بان لا فعل لغير الله، فان ذلك يعني ألا نطلب شيئا إلا منه. وفي الوقت نفسه أن نفهم بان "طلبنا منه يكون بالأخذ بالأسباب التي وضعها وهدانا إليها"، و"في حالة جهلنا أو عجزنا، عندها نلجأ إلى قدرته ونستمد عنايته وحده". مما سبق يتضح بان مقصود الفكرة هنا يعود إلى الرؤية العقلية الصارمة المتعلقة بضرورة الأخذ بالأسباب الطبيعية والسير بها حتى النهاية بوصفها "سنّة الله في الوجود". أما العجز عن بلوغ الأسباب أحيانا، فانه مجرد وقفة في مواقف العلم النظري والعملي التي تكشف عن لانهائية المعرفة. وبقدر ما ينطبق ذلك على العلم ينطبق أيضا على العمل. من هنا فكرة استنتاج محمد عبده القائل، بان الأحكام العملية إنما تشرع لتقوية الإيمان وإصلاح النفس.

وطبق محمد عبده هذا الأسلوب النقدي تجاه مختلف المظاهر المخربة للعقل الثقافي الذاتي. بحيث نراه يتتبع أيضا مختلف الإصدارات والأنماط الكتابية. وليس مصادفة أن نراه ينتقد ظاهرة انتشار كتب النوادر والخيال والحب "الفاسد" والروايات الشعبية التي يتلذذ بها العوام بينما يديرون آذانهم عن الاستماع وقراءة كتب الأخلاق

وعدم الاهتمام به[١]. وهو موقف ينبع من فكرته الإصلاحية القائمة على ضرورة بناء منظومة القيم والمفاهيم والمبادئ الأخلاقية الضرورية لتكامل المجتمع والدولة وتقدمهما وتمدنهما السليم. ولهذا نراه ينتقد ظاهرة ما يسمى بالأدب الوهمي، من تعظيم مزيف وما شابه ذلك[٢]. بل نراه ينتقد بشدة مجلة (أبو نظارة) الواسعة الانتشار آنذاك في مصر بسبب دورها السلبي حسب اعتقاده بالنسبة لتأسيس العقل الاجتماعي والأخلاقي، وذلك لاهتمامها المفرط أو بنائها على منهج إثارة النكات والنوادر السخيفة والولع بالسب والشتيمة[٣]. وطبق هذا المنهج في نقده للنقد السائد في الجرائد المصرية. وليس مصادفة أن نراه أحيانا يصور بعضهم بعبارات قاسية مثل قوله "يصورون أنفسهم بأنهم دعاة الحق بينما على حقيقتهم هو رسل الفوضى وجرذان النظام"[٤].

وبقدر ما ينطبق ذلك على مواقفه من مختلف مظاهر الحياة الروحي والأدبية والفكرية، ينطبق أيضا على موقفه من التحليل السياسي والتاريخ السياسي لمصر نفسه. لهذا نراه أحيانا ينتقد التسطيح الفكري في النظر إلى سلوك الدول وسياستها تجاه مصر وبالأخص ما يتعلق منه بالموقف من فرنسا وانكلترا حيث يعتقد بان البحث في سياستهما تجاه مصر عن الدسيسة والوقيعة فقط هو جهل بحقيقة هاتين الدولتين![٥]. لكنه في الوقت نفسه نراه يجد فيهما احد الأسباب الكبرى في إعاقة التمدن الحقيقي. والشيء نفسه يمكن قوله عن احد مواقفه من شخصية ودور محمد علي باشا بالنسبة لتاريخ التمدن الحقيقي في مصر الحديثة. إذ نعثر في موقفه هذا عن رؤية نقدية تستند إلى تاريخ مصر ما قبل الغزو الفرنسي، الذي جعل من صعود محمد علي جزء من حالة القدر. أما محمد علي باشا بالنسبة لمصر فهو "لم يستطع أن يحيي، ولكن استطاع أن يميت". إذ استعمل أسلوب الاستعانة بقوة على أخرى من اجل تصفية كل معارضة. وقضى على الشجاعة والفردية. بحيث لم يبق في البلاد رأسا يعرف نفسه حتى خلعه من بدنه[٦]. يرفع الاسافل ويعليهم في البلاد (على عقدة ما فيه). قتل كل نفس قوية. وقضى على الأمراء وجعل من عائلته أميرة واحدة. بل وجعل البلاد المصرية إقطاعا واحده له ولأهله. ثم ادخل النموذج الغربي وسيادة الغربي ودونية المصري. أما الإصلاحات

١- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٦٠.

٢- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٦٤.

٣- محمد عبده: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة. الطبعة الأولى، دار الشروق، بيروت – القاهرة، ١٩٩٣، ج١، ص٢٩٧.

٤- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٦٢٧.

٥- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٣٥٩.

٦- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٨٥٤.

التي قام بها فمن اجل إحكام السيطرة. فهو لم يصلح اللغة ولا التربية ولا القانون ولا أعار اهتماما لأهل البلد ودورهم في الحياة. حاشيته من الارنائوط والشراكسة والأرمن. همهم خدمة السلطة. بلا ضمير ولا شريعة. كما انه لم يهتم بالمدرسة. من هنا انعدام أثرها. كما انه لا قيمة للترجمات التي قام بها. إضافة لذلك انه لم ينشأ صناعة لأنه لا اثر لها. وكذلك الحال بالنسبة للعلوم. والاقتصاد كان مجرد سخرة. قوة الجيش، لم تكن مصرية. من هنا اندثارها. فعندما دخل الفرنسيون كانت هناك مواجهة وقتال، وعندما دخل الانجليز فإنها كانت نهبا سريعا. أما "الدفاع عن الدين" فقد كان صراعا ضد الوهابية. بمعنى انه كان هجوما على الدين لا للدين. وذلك لأنها كانت مهمة سياسية لخدمة السلطان التركي العثماني. بحيث جعله كل ذلك يختتم فكرته عن آثار ودور وشخصية محمد علي باشا بالنسبة لتاريخ مصر الحديث بعبارة تقول "كان محمد علي لمصر قاهرا ولحياتها معدما"(١). ولم تخل هذه النظرة من حماسة محمد عبده السياسية في مجرى معارضته آنذاك للخديوي عباس حلمي. غير أنها كانت تحتوي ضمن سياق رؤيته النقدية على ملامح قوية فيما يتعلق بتأسيس العقل الثقافي الذاتي. فمن الناحية السياسية المجردة قد تختلف اختلافا كبيرا عما في تقييم أستاذه الأفغاني الذي وجد في شخصية محمد علي باشا حالة نادرة بالنسبة للتاريخ الإسلامي الحديث، إلا أن التقييم الثقافي لها في مواقف محمد عبده ينطوي على أبعاد رزينة وعميقة، أو على الأقل أنها تحتوي على رؤية نقدية عقلية وعقلانية يمكن ملاحظة آثارها في حياة وتاريخ مصر بعد مرور أكثر من قرنين من الزمن.

غير أن الصيغة المثلى والمستوى الأرقى لتأسيس العقل الثقافي الذاتي في إصلاحية محمد عبده تبرز في جدله الفكري والنقدي في الدفاع عن تاريخ الثقافة الإسلامية والإسلام، كما نراها على سبيل المثال في سلسلة المقالات التي كتبها في الرد على هانونو وفرح انطون. فقد ترك محمد عبده جانبا الهذيان السياسي لهانونو القائل بضرورة "تلقيح" المسلمين بحب السلطة الفرنسية والخضوع والولاء التام لها، وفي حالة الجمع بين الاثنين طاب الجوار، وإلا فإن فرنسا لها الحق في القضاء عليهم وإزالتهم من وجه البسيطة! واعتبر ما يقوله هانونو بهذا الصدد جزء من رؤية سياسية تاريخية لو لم يتعرض للإسلام وعقائده. إذ وجد في حصيلة آراء ومواقف هانونو تعبيرا نموذجيا عن الرؤية التقليدية الفجة للاستعمار الفرنسي آنذاك، مهمتها إثارة العداء بين البشر. إضافة إلى ما فيها من أحكام وآراء تتنافى مع الادعاء بالمدنية والتسامح.

فقد كانت الفكرة الجوهرية للرؤية الثقافية عند هانونو تقوم على معارضة الآرية

١- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٨٥١-٨٥٨.

بالسامية، وان الآرية هي مصدر التقدم على عكس السامية. وأن المسيحية تتمثل تقاليد الآرية عبر إنزالها الإله إلى التجسيد ومن ثم إلى اللّه الأب وعبره إلى الابن عبر روح القدس. مع ما في ذلك من تقريب للإله من الإنسان والسمو به. أما السامية فإنها تفصل بين اللّه والإنسان. وكذلك إذا كانت الجبرية من صفات الديانة السامية، فان من صفات الآرية على العكس، أي إقرارها بالنزعة القدرية.

وعندما وضع محمد عبده هذه الآراء على محك المواقف النقدية، فانه حاول أن يكشف عما فيها من فجاجة وتسطيح تصطدم بحقائق التاريخ. منها إن كانت الهند هي مصدر الآرية فان تراثها وتقاليدها تتعارض مع العقل والنزعة الإنسانية. ولعل شيوع وهيمنة نظام الطبقات هو احد الأدلة على ذلك. أما بالنسبة للتاريخ الواقعي، فان أوربا كانت إلى فترة قريبة موطن الهمجية والتخلف. إضافة لذلك أن ربط المدنية الأوربية بالنصرانية والآرية يتعارض مع ما في الإنجيل. والقضية هنا ليست فقط في أن الأناجيل نفسها صناعة "سامية" بل ولان ما في الإنجيل ودعوته إلى الزهد في الدنيا ومحبة الأعداء قبل الأصدقاء وما شابه ذلك يتعارض مع المدنية الأوربية الحديثة. إذ لا علاقة للمدنية الأوربية الحديثة بالإنجيل والآرية. وذلك لأن ما فيها هو تجسيد لسطوة المال، وسلطان القوة، ومدنية الذهب والفضة، والفخفخة والبهرجة، والاختيال والنفاق. أما من الناحية الفعلية المتعلقة بتطور المدنية والحضارة، فإن الإسلام هو الذي زحف على أوربا من خلال تنظيف وتنقية وتطوير علوم القدماء. ذلك يعني أن الإسلام هو الذي كان يحمل رسالة المدنية الإنسانية عبر تمثل وتوسيع ونشر الحصيلة الثقافة للقدماء (ما صنعته فارس ومصر واليونان والرومان). والشيء نفسه يمكن قوله عن قضية الجبر والاختيار.

لقد وجد محمد عبده في آراء هانونو تسطيحا وجهلا بالفكر الفلسفي والديني. إضافة إلى تعارضها مع الوقائع والحقائق. فالجبر والقدر جزء من صراع الأفكار. وأنها كانت وما تزال بين النصرانيين كما بين فرق الأديان وغير الأديان جميعا. ثم هل رأيت يهوديا متكئا على قفاه لا يعمل؟ بل سمعنا ونعرف سلوك النصارى في الأديرة والرهبنة. والفكر اليوناني أيضا مليء بالإشارة إلى أثر القدر والبخت والاتفاق، أي مملوء بفكرة الجبرية. في حين يوجد في القرآن نحو أربع وستين آية تحث على الكسب. وفيه محاربة للجبر بكل أشكاله. إضافة إلى أن الإسلام يفرق بين اختيار الإنسان في أفعاله واثر القدرة (الإلهية). وان سلوك محمد وحياته كلها نضال وكفاح وتحد وتعبير عن الإرادة العارمة. وتوّج محمد عبده هذه الرؤية النقدية باستنتاج فكري سياسي وثقافي يقول، بأن مبادئ الصناعة والعمل عند جميع الأقوام المرتقية في سلّم الإنسانية واحدة. أنها

تختلف بأسباب المعيشة وظروف الحياة والطبيعة والمناخ والتاريخ، وجميعها يأخذ من الآخر ولا فرق هنا بين سامي وآري. ويعكس هذا الاستنتاج رؤيته النقدية العقلانية والإنسانية الفاعلة باتجاه بلورة وتدقيق ما أسميته بالعقل الثقافي الذاتي، كما هو جلي على سبيل المثال، في مجرى نقده الفلسفي للآراء التي وضعها فرح انطون في مقارناته بين الإسلام والنصرانية، أي كل ما حصل على صيغته النهائية في كتابه (الاضطهاد في النصرانية والإسلام) أو (العلم بين النصرانية والإسلام)[1].

إن بلوغ الفكرة النقدية ذروتها في تأسيس العقل الثقافي الذاتي كانت بدورها المقدمة التي أرسى عليها محمد عبده مهمة تأسيس الروح الثقافي الذاتي. فالروح الثقافي الذاتي هو ربط عضوي متجانس للعقل الثقافي الذاتي بالتاريخ القومي مع البقاء ضمن فلسفة الرؤية الثقافية الإنسانية. وليس مصادفة أن تتلازم في مجرى تطور الرؤية الإصلاحية عند محمد عبده الفكرة المصرية والعربية الإسلامية، بما في ذلك في مواقفه المتطورة من العثمانية والتركية بوصفها قوى سياسية غريبة ومغتربة عن حقائق التاريخ المصري والعربي الإسلامي. بمعنى أن اشد الأشكال نقدية وشدة في مظهرها القومي ليست إلا الصيغة الوجدانية العارمة للروح الثقافي الذاتي، أي أنها تخلو من حيث بواعثها وغايتها عن الأبعاد القومية العنصرية.

بعبارة أخرى، إن النزعة "القومية" الجلية أحيانا في عبارات محمد عبده في نقده للتركية والعثمانية ومختلف الأقليات "الغريبة" على مصر، لم تكن إلا الصيغة السياسية الحادة عن فكرته الإصلاحية. وبالتالي لا علاقة لها بصراع القوميات الضيق والأديان والمذاهب. على العكس أنها كانت تحتوي في أعماقها على محاولة إعادة بناء العلاقة العربية التركية، والعربية الإسلامية، والمذاهب الإسلامية، والإسلامية النصرانية بمعايير الفكرة الإصلاحية، أي رفعها من حضيض القومية والعرقية والعنصرية والدينية والطائفية والذهبية إلى مصاف الفكرة الإصلاحية (الإسلامية) الكونية وإقرارها الفعلي بالتنوع القومي والديني والمذهبي. لهذا نراه على سبيل المثال يشكو في إحدى رسائله للأفغاني في معرض حديثه عما اسماه بمعرفته بمسيحي الشوام قائل: "وجميعهم مع بعض المصريين من اصطبل واحد"[2]. وأدرج ضمنهم أديب اسحق وسليم النقاش وسعيد البستاني. وفي معرض حديثه عن موقف "الأقليات" الدينية والمذهبية والقومية بالمصالح الكبرى للعرب والدولة العثمانية (الإسلامية) نراه يصور النصارى عموما على أن ولائهم للغرب الأوربي (الفرنسي والبريطاني). بل ويضيف

١- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٣، ص٢٥٧-٣٦٨

٢- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٦٢٧.

إليهم أيضا السنّة، بوصفهم اقرب إلى هذا السلوك فيما يتعلق بإرسال أبنائهم إلى المدارس الأوربية والأمريكية النصرانية (التبشيرية). وكذلك حال الدروز رغم بعض الاختلاف. لكنه يفرز الشيعة عموما والنصيرية (العلوية) خصوصا من بينهم ممن يرفض إرسال أبنائهم لغير المكاتب الإسلامية[١].

غير أن هذا النقد وأمثاله هو مجرد مظاهر خارجية للفكرة الجوهرية في فلسفة الإصلاح، أي فكرة تأسيس العقل الثقافي الذاتي (العربي الإسلامي). وليس مصادفة أن يكون نقده الفعلي موجها ضد سلوك الدولة في تعميم الجهل ولكن من خلال نقد سلوك المذاهب والأديان أيضا. وضمن هذا السياق يمكن فهم موقفه مما اسماه بفضائل السنّة بالنسبة للدولة، انطلاقا من فكرة "الأكثرية" الفاعلة آنذاك بمعايير التاريخ الفعلي والثقافة القائمة. وإذا كانت تحتوي في بعض جوانبها على ضيق مذهبي فانه يتبخر تحت حرارة الفكرة الإصلاحية الداعية إلى ضرورة تأسيس ما أسميته بالعقل الثقافي الذاتي، أي الدرجة الأرقى لتأسيس العقل الثقافي. من هنا نرى أيضا تخوفه مما اسماه بعاقبة انحراف السنة في ظل استمرار ابتعاد الدولة عن الاعتناء بهم[٢]. وينطبق هذا على نقده للأقليات القومية. بمعنى نقده إياها بمعايير التاريخ السياسي وليس القومي. من هنا يمكن فهم مواقفه من سلوك صلاح الدين الأيوبي في جلبه للمماليك، وما آلت إليه البلاد لاحقا. بحيث يعتبر الشراكسة(المماليك) في آخر مراحلهم أتعس من كل ما سواهم. بحيث نرى احدهم يجرّب حدة السيف في أماكن بيع السلاح من خلال رؤية آثاره على المارة بقطع رؤوسهم أو أجسادهم[٣] ! وضمن هذا السياق ينبغي أيضا فهم موقفه من الأتراك، كما هو جلي في عباراته القائلة "أن جميع المصريين السياسيين منهم والعاديين يكرهون الأتراك. ولا يشعر المصري بشيء تجاههم غير القرف والكراهية والاستعداد للقتال"[٤]. وأن "الأتراك ظلمة. وتركوا في البلاد من أثار السوء ما يضرب القلب ضربان الجرح. فلسنا نريد رجعتهم ولسنا نريد معرفتهم"[٥]. بل نراه يجزم مرة قائلا: "ما أحب أن يكون الحاكم في بلادي تركيا أو شركسيا، لان استعداد أهل بلادي للحكم أقوى من استعداد هذين الجبليين. مظالمهم كبيرة كثيرة، موجودون حراس على أبواب السجون"[٦]. وبالمقابل جرى مرة تصوير محمد عبده بعبارة "هذا المصري الأصيل من أهل الفول وليس المصريين المزيفين

١- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٣، ص١٠١.
٢- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٣، ص١٠٣.
٣- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٨٥٨.
٤- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٤٢٨.
٥- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٤٢٨.
٦- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٦٤٥.

من أتراك وشراكسة وأرمن وشوام ويهود، كل منهم يدعي انه ابن النيل لا نيل فيه ولا نبل"[١].

إننا نقف هنا أمام رؤية متراكمة لتأسيس الروح الثقافي الذاتي بأبعادها الإصلاحية السياسية. من هنا تداخل وتراكم وانتظام الأبعاد الوطنية (المصرية) والقومية (العربية) والثقافية (الإسلامية) فيها. فعندما يتكلم عن الأبعاد الوطنية، فان مضمونها يبقى على الدوام راسخا ووثيق الارتباط بفكرة العمل من اجل الخير العام والقانون[٢]. لهذا نراه يعتبر تسوية الأمور المالية من دون الإخلال بمصلحة البلاد من بين أهم وأنبل عمل الحكومة والدولة[٣]. وليس مصادفة أن نرى مختلف مظاهر هذه الرؤية بما في ذلك في لباسه ومأكله وتوجهه الحياتي وأسفاره وغيرها. فقد غيّر وجهته في السفر عبر صقلية عندما قالوا له بأنك سوف ترى آثار العرب هناك باقية. بل ونراه يقارن بين اهتمام الأوربيين بجمع آثار الماضي من التماثيل والرسوم ومعاناتهم في ذلك بما كان العرب المسلمين الأوائل يعانون من اجله بالنسبة لجمع الشعر وحفظه. ووجد في كلتا الحالتين أشكال مختلفة للاحتفاظ "بديوان" يسجل الماضي وأحداثه[٤]. لكنه من جهة أخرى ينتقد العرب انتقادا شديدا على انعدام أثرهم في العصر الحديث. ويتساءل "أين هم"؟ وضمن هذا السياق نراه يؤيد ويدعم ما قام به لويس الصابونجي في نشره لتاريخ العرب والدفاع عن فضيلتهم التاريخية والثقافية. ويطالبه في الوقت نفسه بالاعتماد على مصادر التاريخ العربي الأصلية من اجل التوسع بهذا الصدد[٥]. كما نراه يمدح حافظ إبراهيم في ترجمة لكتاب فيكتور هيجو (البؤساء). بل ويجد فيما قام به إبراهيم حافظ "تناسخا" لروح ابن المقفع، وإخراجا للعربية من العجمة[٦]. ونفس الشيء يقول في رسالته لسليم البستاني بعد ترجمته لكتاب (الإلياذة).

إن تحول اللغة إلى ميدان وأسلوب وغاية الإصلاح العقلي والروحي والثقافي للأمة يعكس تلقائية التطور الطبيعي والمنطقي للفكرة الإصلاحية عند محمد عبده. بمعنى مسارها الطبيعي والمنطقي صوب تكاملها الخاص بمعايير الرؤية الثقافية الإسلامية، أي الرؤية الثقافية التاريخية الخالصة. مع ما فيها من طاقة كبرى كامنة في تحرير العقل والوجدان من الاغتراب الثقافي والتقليد الفج. وليس مصادفة أن يجد محمد عبده "أول جناية" للجمود التاريخي والثقافي للعرب فيما دعاه بجمود أساليب وآداب

١- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص.٧٢١.
٢- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١ص٣١٨-٣١٩.
٣- محمد عبده: الأعمال الكاملة ج١، ص٣٠٠.
٤- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٢، ص١٩٨.
٥- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٤٣٧.
٦- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٣٧٢-٣٧٣.

اللغة العربية وضياع أمهات الكتب، أي المصادر الضروري بالنسبة لكل نهضة وإحياء ثقافي حر وأصيل. لهذا نراه يتكلم في معرض انتقاده لحالة اللغة العربية في وقته عن "الناطقين بالعربية من العراق إلى مراكش" بان "مثلهم مثل قوم من الأعاجم مخالطين للعرب". بحيث وجد في كلامهم بسبب المخالطة مفردات كثيرة من العربية! وهو ضياع تاريخي وثقافي هائل جعل محمد عبده يقر بان الاشتغال بلغة الأمة وآدابها فضيلة في نفسه ومادة من مواد حياتها. ولا حياة لأمة ماتت لغتها. وبأثر ذلك يصل إلى الفكرة القائلة، بان إصلاح الأمة يفترض إصلاح اللغة العربية. من هنا نقده لتقاليد الغربنة في اللغة بحيث نراه يعتبر أسلوب المعلم بطرس البستاني في جرائد (الجنة) و(الجنان) وعلى أثرها (الأهرام) مجرد تقليد فج لا قيمة له بحد ذاته. بل نراه يعتبر اندثار هذا النوع من الكتابة فضيلة. وهو نقد جارح ومتطرف لحد ما، لكنه يعكس غلو الفكرة الإصلاحية في موجهة حالة الانحطاط العميقة ومستوى الاغتراب المحتمل في تقليد لغة الغرب عوضا عن الرجوع إلى أصول اللغة ومنطق تراثها القومي والثقافي. من هنا ربطه بين فكرة إصلاح اللغة العربية وفكرة التمدن. وكتب بهذا الصدد يقول، بأنه عندما كان العرب في أوج كمالهم وتطورهم، بل وأرقى الأمم بمعايير ذلك الزمان، فان ذلك وجد انعكاسه أيضا في اللغة التي استطاعت أن تعبر عن انجازاتها ومعاركها الفكرية والروحية في مصطلحها وكلماتها وعباراتها وبيانها.

الفصل الثاني:
المصير الشخصي والروحي
للفكرة الاصلاحية عند محمد عبده

يعكس مسار التطور الفكري عند محمد عبده تكامل التأسيس النظري للفكرة الإصلاحية من خلال بروز منظومة الوعي الإصلاحي الفاعل بالنسبة لإرساء مختلف المفاهيم والأفكار والمواقف والقيم. وليس مصادفة أن تحتل فكرة النظام والعدل والقانون أضلاع المثلث الكبير لفكرته السياسية الإصلاحية. فهو الثالوث الذي يعبر بصور نموذجية رفيعة المستوى عن ثالوث فكرة العقل الثقافي الذاتي والروح الثقافي الذاتي والروح السياسي الذاتي.

ينطلق محمد عبده في تأسيس الفكرة السياسية الإسلامية من تحديده لفكرة القانون وأهميته بالنسبة للبناء الذاتي. من هنا فكرته عن أن المهمة لا تقوم بمجرد الإصلاحات بالنسبة لما اسماه بالكيان السياسي الإسلامي، بل في تأسيس ضرورة فكرة الإصلاح الديني الصحيح. والإصلاح الديني الصحيح بالنسبة لمحمد عبده هو منظومة الإصلاح الشامل بمعايير التجربة الذاتية والتراث الثقافي. وهي فكرة لا تتعارض مع مضمون الانفتاح الإنساني وفكرة الحق المجرد والمتسامي، على العكس، أنها تسندها وتدعمها بمعايير الارتقاء الذاتي الفعلي، أي الارتقاء المتراكم في مجر معاناة التقدم الذاتي. فعندما يتناول على سبيل المثال قضية فكرة الجمعية الإنسانية، فإننا نراه يربطها بفكرة فلسفية وجودية تقوم على أساس أن الحركة العمومية تسير دوما صوب المركز. وكلما اقتربت من المركز كلما زادت سرعتها، شأن كل حركة طبيعية. من هنا تأثير هذه الحركة على العقلاء من البشر (دوما) فمالوا إلى خدمة الإنسانية دون التعصب إلى عقيدة أو جنس أو دين ومذهب. ووضع هذه المقدمة الفكرية العامة في صلب دعوته

إلى السير صوب ما اسماه بالقانون الطبيعي المودع في فطرة الإنسان، بوصفه سبيل السعادة للجميع[1]. ففيها ومن خلالها يمكن رؤية الحدس العميق في فكرة محمد عبده عن أهمية وجوهرية القانون بالنسبة لنيل السعادة العامة، أي النظام المعقول بمعايير التجربة الإنسانية الحرة. وأسس لهذا الاستنتاج الكامن في رؤيته من منطلق عام يقول، بان في الإنسان قوة نظرية وعملية. يتوقف كل منهما على الآخر. وان علوم الإنسان تقوم في إدراك الحدود والاستفادة منها. والقوانين مهمتها ضبط السلوك والمصالح. كما أنها تتوقف على درجة المعرفة (العقل النظري). من هنا اختلاف الأمم في نظرتها إلى القوانين. لكنه اختلاف محكوم بتجاربها ونظراتها العامة. من هنا نراه يركز في الكثير من مقالاته وأبحاثه على أهمية إبراز أولوية وجوهرية القانون. ففي احدى مقالاته المتعلقة بهذا الجانب (احترام قوانين الحكومة وأوامرها من سعادة الأمة) يتوصل إلى أن البلاد "تسعد ويستقيم حالها، إذا ارتفع فيها شأن القانون"[2].

إن جوهرية القانون بالنسبة لمحمد عبده تستند إلى فلسفة إصلاحية تناسبها. كما أنها تنبع من فكرة الإصلاحية نفسها بوصفها فلسفة البناء الذاتي للدولة والأمة والعلاقة المعقولة والضرورية بينهما. في مجرى تناوله قضية علاقة القوة بالقانون، نراه ينطلق من أن استعمال القوة هو مصدر الاستبداد والانحراف الأخلاقي. ووضع هذه المقدمة في أساس نقده الذاتي والثقافي الإنساني. بمعنى نقده العميق أيضا للتجربة العربية والإسلامية والأوربية الحديثة. واعتبر استعمال أو هيمنة القوة على الحق مصدر الخلل في الوجود الإنساني. واعتبرها حالة شبه عامة في تاريخ الأمم. من هنا تشابه النتائج القائمة فيما اسماه محمد عبده "بإحداث القبائح"، بوصفها النتيجة المترتبة على استعمال القوة وإهمال القانون. بعبارة أخرى، لقد وجد محمد عبده في إهمال القانون مصدر تخريب القوى السلمية والسليمة في الإنسان السلمية. من هنا أهمية القانون. وكتب بهذا الصدد يقول، بأنه لولا كسر القانون لسورة النفس وتذليل صعوبتها "لما أشرق نور الحق على صفحات الوجود، ولا تمتع الإنسان في الأزمان الأخيرة بلذة الراحة والسعادة. فالحق للقانون لا للقوة"[3]. بل نراه يتوصل إلى أن الالتزام بالقانون هو مصدر التقدم والارتقاء، بما في ذلك العلمي. والعكس هو الصحيح. أما الاستبداد فهو مصدر الانحطاط، "الذي ضرب عن القانون صفحا، وطوى عنه كشحا فهو على مرذلة أخلاقه، وبساطة أفكاره يصبح مضغة تحت أضراس الظلم ويمسي كرة لصولجان البغي"[4].

١- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٣، ص٧٠-٧١.

٢- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٣٠٣.

٣- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٣٠٧

٤- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٣٠٧.

إن بلوغ الفكرة القانونية ذروتها السياسية في نقد الاستبداد عند محمد عبده لم يكن جزء من تقاليد العقائد السياسية والأيديولوجية، بقدر ما انه كان يتراكم في فلسفة التأمل العميق للتاريخ وتجارب الأمم والفكرة القانونية وفلسفة الحق. ومن الممكن العثور على هذا التراكم في الفكرة المكثفة التي وضعها بهذا الصدد عندما كتب يقول، بان "تأمل الكون الأعلى وما فيه من الكواكب والشموس والأقمار، ثم إذا نظرنا إلى العالم الأسفل وما احتوى عليه من نبات وحيوان يشهد في الجميع لكل نوع منها قانونا خاصا في سير وجوده، تقوم البراهين على انه لو انحرف عنه لحكم عليه سلطان القهر الإلهي بالعدم والانقلاب"[١]. بعبارة أخرى، إننا نعثر في هذه الرؤية على فكرة تأسيس ضرورة القانون (الإنساني) بالاستناد إلى رؤية وجودية طبيعية. وهو السبب الذي دعا الحكماء والأنبياء على مرور الزمن، كما يقول محمد عبده، من التشديد على أهمية القانون من اجل حفظ الوجود. وذلك لأنه "من تخطى حدود هذه الحقائق رماه القهر الإلهي بسهام لا يخطى رماها"[٢]. والحصيلة هي أن "القانون سر الحياة وعماد سعادة الأمم. فإذا أرادت أمة إعادة مجدها فلا بد لها من إعادة شأن القانون، فتشيد ما هدمته يد الغرور وبددته سطوة الفجور"[٣].

إن بلوغ الفكرة السياسية الإسلامية ذروتها من خلال تأسيس وتحقيق فكرة القانون والحق هو الوجه الآخر لإدراك أهميتها بالنسبة للبناء الذاتي. من هنا الربط العضوي بين فكرة القانون والحق والتاريخ الواقعي للأمم. بمعنى ربط محمد عبده لفكرة القانون والحق الإصلاحية بضرورة تحقيقها المتدرج والعقلاني والواقعي بتراث الأمة وواقع العالم العربي (ومصر خصوصا). وانطلق بهذا الصدد من فكرة فلسفية عامة تقول، بان "أحوال الأمم هي المشرع الحقيقي"[٤]. واستند في فكرته هذه إلى تجارب الأمم بشكل عام والفرنسي بشكل خاص. إذ وجد في تجربة فرنسا ما يعد الثورة نموذجا لتحقيق هذه الفكرة عندما اعتبر كل تطورها لم يكن بأيدي أهل الحل والعقد، بل بأيدي الناس. بل ونسمعه يقول، بان "القانون الحقيقي هو القانون المسنون حسب الرأي العام"[٥]. وأن "أفضل القوانين هي ناشئة عن الرأي العام للأمة"، أي "المؤسسة على مبادئ الشورى. وأن الشورى لن تنجح إلا بين من كان لهم رأي عام يجمعهم في دائرة واحدة"[٦]. وبالمقابل نراه يشدد على أن "من عجّل بشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه".

١- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٣٠٨.

٢- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٣٠٩.

٣- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٣١٢.

٤- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ١، ص٣٤١.

٥- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج، ص ٣٩٥.

٦- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٣٩٨.

بمعنى إدراكه لرفض التقليد واستنساخه المباشر بما في ذلك في ميدان القانون والحق، مع انها الصيغة الأكثر كمالا للحرية المجردة من ضيق الرؤية والمصالح. لكنه يعكس في نهاية المطاف ليس فقط تجارب الأمم بل ومستوى إدراكها الفعلي لماهية القانون ومتطلباتها الحيوية المباشرة. لهذا نرى محمد عيده يشدد على ضرورة البدء بالقانون وتوسيع مداه ونطاقه وتربيته في النفوس والعقول والتجارب الخاصة[١]. وأسس لذلك فكرته القائلة بالوحدة العميقة والدفينة بين الأخلاق والقانون، بوصفهما وجهان للتربية والتجربة الذاتية في تطور الأمم. لهذا نراه يشدد على وحدة القوانين والأخلاق من اجل نقل المرء من حالة التكليف إلى حالة العادة. وبالتالي تحويل الأخلاق الفاضلة إلى أسلوب حياة الناس والدولة[٢]. من هنا ضرورة القضاء على تشتت القوانين لما فيه من مضرة على المصلحة العامة. بل ودعوته إلى تجميعها وتوحيدها ونشرها والعمل بها وذلك لما له من أثر وقيمة وفاعلية في توحيد المجتمع والدولة والأمة والفكرة القانونية وقيم الحق والعدالة. غير أن ذلك ليس إلا المقدمة الأولية. وما بعدها تنفيذ ما يجري سنه من قوانين. فالجوهري ليس إصدار القوانين الجيدة بل تنفيذها وتجديدها، كما يقول محمد عبده. ووضع هذه النتيجة في نقده اللاذع لحالة مصر المزرية آنذاك بهذا الصدد. وليس مصادفة، على سبيل المثال، أن نراه يعتبر الأخذ عند سن القوانين وتنفيذها بمراعاة الحالة الاجتماعية والمعرفية. وعندما طبق ذلك على حالة الزراعة والمزارعين في مصر آنذاك، فإننا نراه يقول أيضا بضرورة استعمال الأساليب العقابية الشديدة من اجل توطين النفوس على العمل (الزراعة).

لقد أدت الحصيلة المتراكمة لفلسفة محمد عبده الإصلاحية إلى بلورة ما يمكن دعوته بفكرة "الروح الليبرالي"، أو على الأقل ملامحه الأولية. وقد يكون جمعه وترتيبه لمحاضراته في كتاب (رسالة التوحيد) آخر حياته احد مؤشرات هذا التحول الخفي. ففيه نرى أول ملامح تطويع فكرة التوحيد ضمن سياق رؤيته الإصلاحية، أي تحريرها من الاختمار بمعايير الرؤية السياسية. ومن الصعب القول فيما إذا كان سعيه هذا يتسم بقدر كبير من الوضوح بالنسبة له شخصيا، إلا أن منطق الإصلاحية والنسبة المتكافئة للاعتدال في تفكيره وشخصيته تجعل من هذه الفرضية أمرا ممكنا. كما نراه أيضا في "منظومة" العمل التربوي والإصلاحي المعرفي والثقافي والهدوء السياسي. غير أن صعود الحكمة لا يعني نفي أو انعدام الوجدان السياسي وبرودة الروح السياسي، بقدر ما يعني تحول الفكرة الإصلاحية صوب تأسيس المرجعيات الكبرى القادرة على

١- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٣٣٤.

٢- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٣٤٢-٣٤٧.

تأسيس صرح الإصلاح الحقيقي. إذ نعثر عنده على قوة الروح السياسي ومساعيه النقدية الحادة حتى آخر لحظات حياته، كما هو جلي في (رسالة من السجن) و(رسالة إلى تولستوي) التي كتبها عام ١٩٠٤، أي قبيل وفاته بقليل.
ففي (رسالته من السجن) نقف أمام شخصية حرة قوية أخلاقية تواجه رذيلة عصره بقلب ممتلئ بمتناقضات الوجود. لكنه يعطف عليه كما لو انه يعطف على ما فيه. وفيها أيضا تبرز بوضوح ماهية القلق الدفين فيه. بحيث نراه يضع في بدايتها احد الأبيات الشعرية العميقة والمرهفة:

تقلدتني الليالي وهي مدبرة   كأنني صارم في كفّ منهزم

وهي حالة تتصف بقدر هائل من التناقض المقلق للعقل والضمير. وفيها يمكننا رؤية صراعه النفسي والعقلي ووجدانه العارم في مواجهة النفس والآخرين، والمجتمع وقيمه، والدولة ونظامها السياسي، والحاضر والمستقبل. فعندما يصور حالته فانه يشير إلى انه يقبع في واقع اشتد فيه "ظلام الفتن حتى تجسّم، بل تحجر! فأخذت صخوره من مركز الأرض إلى المحيط الأعلى. واعترضت ما بين المشرق والمغرب، وامتدت إلى القطبين فاستحجرت في طبقاتها طباع الناس"[١]. وهي حالة جعلت من الممكن أن تتدحرج أمام عينيه رؤية الملامح الخشنة لما يمكن دعوته باليأس الجميل. ففيها نقرأ كيف انه وجد نفسه في موقع "لا يأتي البصر على أطرافه، في ليلية داجية غطي فيها وجه السماء بغمام سوء، فتكاثف ركاما ركاما. لا أرى إنسانا، ولا اسمع ناطقا، ولا أتوهم مجيبا. اسمع ذئابا تعوي، وسباعا تزأر، وكلابا تنبح، كلها يطلب فريسة واحدة هي ذات الكاتب. والتفّ، على رجلي تنينان عظيمان، وقد خويت بطون الكلّ، وتحكم فيها سلطان الجوع. ومن كانت هذه حاله فهو لا ريب من الهالكين"[٢].
لقد واجه محمد عبده عصره ومعاصريه بروح التحدي، وكشف عما في أعماقهم من خواء كان يسعى لانتزاع ما فيه من جرأة وإرادة حية حرة. لقد أدرك بالحس والعقل والحدس، بان المطلوب هو وذاته. لهذا لم يجد في هذه المساعي الخربة غير سقوط الهمم وخراب الذمم، وغيض ماء الوفاء، وطمس معالم الحق، وتحريف الشرائع، وتبديل القوانين. بحيث لم "يبق إلا هوى يتحكم، وشهوات تقضي، وغيض يحتدم، وخشونة تنفذ. تلك سنة الغدر"[٣]. وليس مصادفة أن يجدوا في حبسه، أي عندما يصبح اغتيال العقل الحر والضمير الحي، غاية كبرى وفضيلة عظمى! من هنا استغرابه وإدانته بقدر واحد لهذا السلوك كما وضعه في عباراته القائلة:"لا يطلبون ذلك لغامض يبينونه، أو

١- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص ٤٩٣.
٢- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص ٤٩٣
٣- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص ٤٩٣

لستور يكتشفونه، أو لحقّ خفي فيظهرونه! كلا! بل ليثبتوا أنهم في حبس من حبسوه غير مخطئين. وقد وجدوا لذلك أعوانا من حلفاء الدناءة، وأعداء المروءة، وفاسدي الأخلاق، وخبثاء الأعراق"[١]. ومقابل ذلك تقف نفسه الأبية وشخصيته الاجتماعية والوطنية والقومية الإنسانية كما لو أنها شمعة تحترق في ظلام الأطلال الخربة للفرد والجماعة والدولة والأمة. وكتب بهذا الصدد يقول، بان معظم قلبه قد "ذاب من الأسف على ما يلمّ بالهيئة العمومية من مصائب هذه التقلبات، وما ينشأ عنها من فساد الطباع الذي يجعل العموم في قلق مستديم"[٢].

وأمام هذه الكارثة التي تواجه الفكرة الإصلاحية الكبرى وشخصياتها عادة ما تنتفض النفس حتى النهاية كما لو انه "القربان" الذي لابد منه من اجل وضع أسس الهيكل الروحي الأخلاقي والعقلي للبدائل. ونعثر على كل هذه الحالة في الحوار العميق الهائج مع النفس. فنسمعه يقول "هل أتأسف إن كنت سباقا إلى الخيرات؟ هل أتأسف إن كنت مقداما في المكرمات؟ هل أتأسف إن كنت شجاعا ي الدفاع عن ذوي مودتي؟ هل أتأسف إن كنت أبيا أغار أن ينسب مكروه أو ذل لأولي صلتي؟ هل استحق العقاب على حبي لبلادي والناس لها كارهون؟. والله لن يكون ذلك. ولم ازدد في سبيل الفضيلة إلا بصيرة، ولم ازدد في المحافظة عليها إلا ثباتا. ولئن عشت لأصنعن المعروف، ولأغيثن الملهوف، ولأنقذن الهاوي في حفرة الغدر"[٣].

وإذا كانت حالته تبدو في مظهرها، أي في أحوالها المادية كما قال عنها "اعجز من المقعد عن طلوع النخل، ومن المفلس عن حرية التصرف"، لكنه واجه كل ما ينبغي مواجهته بعبارة صريحة وموقف واضح وضعه في عبارات مقتضبة يقول فيها: "أقول لكم! إن الحوادث المريعة سوف تنسى، وأن هذا الشرف سوف يردّ. ولئن أبت طبيعة هذه الأرض بخسّتها أن يكون لها من عوده نصيب، فليعودن في بلاد خير منها، ولأجذبن إلى المجد أحبتي، ومن إلى المجد ينجذبون"[٤].

بينما نراه في رسالته إلى ليف تولستوي التي كتبها عام ١٩٠٤، أي قبل وفاته بقليل يعيد من حيث الجوهر مضمون فكرة التحدي الإصلاحية بوصفها فكرة إنسانية وضرورية. فالمضمون العميق لهذه الرسالة ليس فقط في محتواها الذي يتقاسمه محمد عبده نفسه، بل في كونها موجهة من إمام مسلم لأديب نصراني، وجد في سلوكه وفكره ومواجهته للتقليد ودفاعه عن الفكرة الإنسانية قدوة للاعتبار. فنراه يشير فيها إلى انه بالرغم

١- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٤٩٤.
٢- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج١، ص٤٩٦.
٣- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٤٩٧-٤٩٨.
٤- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٢، ٤٩٨.

من عدم معرفة شخصه بشكل مباشر، لكنه يحرم التعارف بروحه. ويقيم عاليا موقف تولستوي من محاربة التقليد في العقائد والأديان بإرجاع مضمونها إلى الأصل، أي إلى ما اسماه بحقيقة التوحيد. بل ويطالبه قائلا: "فكما كنت بقولك هاديا للعقول، كنت بعملك حاثا للعزائم والهمم". وانه "أعظم جزاء نلته على متاعبك في النصح والإرشاد هو هذا الذي سموه "بالحرمان" و"الإبعاد". فليس ما كان إليك من رؤساء الدين سوى اعتراف منهم أعلنوه للناس بأنك لست من القوم الضالين. فاحمد الله على أن فارقوك بأقوالهم، كما كنت فارقتهم في عقائدهم وأعمالهم"[١].

لقد كانت مواقفه الأخيرة هذه تعكس مسار التجربة الشخصية وفردانيتها العميقة، أي كل ما مميز إبداعه النظري والعملي. ومن الممكن العثور على ذلك في الأصداء غير المكتملة لسيرته الذاتية، التي تحتوي في ذاتها على صورة رمزية أو إيماء تأويلي على انقطاع الفكرة الإصلاحية وروحها الليبرالي. ومن ثم إمكانية تأسيس الدنيوية الإسلامية، أي كل ما يشكل القاعدة الضرورية لتراكم الحكمة التاريخية في الموقف من النفس والبدائل بطريقة تتمثل رحيق التجربة القومية. وإذا كانت هذه الفكرة تحتوي على قدر من الاحتمال والظن، فإنهما يبقيان كما يقال ضمن سياق الرؤية الواقعية. لاسيما وان المسار التاريخي للفكرة الإصلاحية ونهايتها المتكسرة في ضعف تأثيرها وتطورها التقائي اللاحق، وانهزام تراثها الذاتي، واغترابها الفعلي في تيارات الفكر الجديدة، يكشف عما في هذه الفرضية من أصول واقعية. والسؤال الذي يظهر هنا من اجل فهم الأبعاد المقطوعة في أنغام المقطوعة الإصلاحية هو لماذا تظهر فكرة السيرة الشخصية عند محمد عبده؟ وما هي طبيعة التحول الذي جعله يكتب عن نفسه؟ ومن الممكن العثور على الإجابة الحقيقية على هذه الأسئلة من خلال تحليل الأبعاد الدفينة في السيرة نفسها. فإذا كانت شخصية محمد عبده تتسم بقدر كبير من الهدوء الظاهري والعنفوان الباطني، أي عدم تناسب الظاهر والباطن، فلأنها الصيغة النموذجية لعوالم الشخصيات الكبرى، بمعنى أنها النتاج الملازم لقوة الإرادة في ضبطها هياج الروح النظري والعملي. لهذا نراه ينظر إلى فكرة الكتابة عن النفس في بداية الأمر بمعايير النقد الذاتي. بمعنى النظر إلى هذه المهمة برؤية عقلانية أخلاقية. لكنه سرعان ما يذلل طابعها "الخجول" و"المتواضع". فهو لم يفكر في بادئ الأمر بكتابة سيرة ذاتية. بل استهجنها. ويعكس هذا الموقف بدوره بقايا الاستهجان الأخلاقي والنفسي للأنا الشخصية. وليس مصادفة أن يشدد محمد عبده بما في ذلك في جدله الكلامي والفلسفي على أولية الوجود ومظاهره. بمعنى أن هذا الاعتراض والتمنع والرفض الأولي

١- محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج٢، ص٣٥٩-٣٦٠.

لم يكن أكثر من بقايا التأثير الشديد للورع الذي ينتزع حقيقة الشخصية بوصفها فردا، أي فردانية المرء. من هنا فكرته عن "أن وقت اصرفه في حكمة استفيدها خير من زمن أنفقه في قصة أستعيدها". لكنه سرعان ما يعيد النظر في فكرته هذه بعد لقائه بأحد "الغربيين" الذي يشرح له قيمة هذا النوع من الكتابة. عندها يستذكر قول النبي محمد "لا تحقرن من المعروف شيئا". واستكمل هذه الملاحظة بفكرة نقدية ايجابية لتجارب الأوربيين بهذا الصدد التي وجد فيها تقييما وتقديرا للفرد بوصفه جزء من رؤية عقلانية وأخلاقية وإنسانية محكومة بمعايير الحق، كما نعثر عليها في قوله "أولئك قوم يعرفون الأقدار، ويقدرون الآثار، ولا يبخسون شيئا حقه، ولا ينكرون عليه ما استحقه ويطلبون المنفعة في كل شيء".

لقد استطاع محمد عبده الخروج السريع من تناقضات النفس وهو في عمر الشيخوخة. بمعنى قدرته على تذليل الفارق التاريخي في تجارب الأمم من خلال إرجاعه إلى صيغة نموذجية ورفيعة للفكر والمنطق. فالسيرة لم تعد بالنسبة له قضية شخصية بقدر ما هي قضية فكرية وتاريخية وثقافية وإصلاحية بقدر واحد. وحقق، وإن بصورة لم تكتمل، المهمة الأولى بهذا الصدد والقائلة، بان كل صعود متسام للفردية هو تمثل متنوع وخاص للتجربة التاريخية. وبالتالي فان السيرة الذاتية الكبرى فردية بمعالم العبارة، تاريخية بمعالم الفكرة. وعلى قدر تلاقيهما في تأسيس مرجعيات وعي الذات القومي والثقافي والإنساني، ترتقي قيمتها الفعلية.

فقد اخذ محمد عبده بكتابة سيرته الذاتية من منطلق إدراكه لقيمتها الحقيقية باعتبارها تجربة تاريخية وليست جزء من تقاليد المراقبة النفسية الأخلاقية. لقد وجد فيها معيارا ومرآة للعقل النقدي والعبرة التاريخية. من هنا قوله "فما أنا ممن تكتب سيرته، ولا ممن تترك لأجيال طريقته. فاني لم آت لأمتي عملا يذكر، ولم يكن لي فيها إلى اليوم اثر يؤثر، حتى أكون لأحد منها قدوة، أو يكون لأحد فيّ أسوة". وبهذا يكون محمد عبده قد أسس لضرورة إدراك قيمة النفس على خلفية ما هو موجود. من هنا معاناة وإصراره بقدر واحد في مواجهة الآذان الصماء، كما هو جلي في عباراته القائلة، بأنه يسعى يوميا لقول ما ينبغي قوله بينما هم "يسمعون ما بين عابث بلحيته، ولاه بكبريائه وعنجهيته، ومغرور بمقامه ورنينه، ومعجب بسنه وشيخوخته". وليس مصادفة أن تصبح مهمة نقد النفس وإجبارها على جلد المصابرة أمام تحيات الزمن العابر من اجل صنع التاريخ الفعلي المهمة الملهمة لمحمد عبده. فقد أوصله وعي الذات النقدي إلى إدراك قضيتين كبيرتين وهما سئمه الاستمرار على ما يألفه الناس، وارتفاع صوته صوب "أمرين عظيمين" أولهما وأكثرهما أهمية يقوم في "تحرير الفكر من قيد

التقليد". وادخل في هذا الأمر ست مبادئ كبرى وهي: فهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف؛ والرجوع في فهم كسب المعارف إلى ينابيعها الأولى؛ والمعرفة ضمن موازين العقل البشري؛ ومهمة الدين حفظ نظام العالم الإنساني؛ والدين صديق للعلم، وبالتالي ضرورة البحث عن أسرار الكون؛ واحترام الحقائق الثابتة والتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل. ووضع كل ما راد قوله وما لم يستطع إتمامه بهذا الصدد في عبارة وجيزة تعكس حالة الانتظار القلق في مسار الفكرة الإصلاحية عندما كتب في "سيرته" قائلا: "إنني في كل مواقفي من المجتمع والدولة لم أكن الإمام المتبع، ولا الرئيس المطاع. غير إنني اكتب بروح الدعوة". ووجدت هذه الروح ملاذها الأخير وتعبيرها الخاص في (رسالة التوحيد).

الباب السادس: إشراق وأفول الاجتهاد الاصلاحي

الفصل الأول: إشراق الاجتهاد الحر في الفكرة الإصلاحية الإسلامية

إن الملاذ الأخير لحياة المصلحين يعادل ما اختزنوه في منظومة الفكر ومصيرها التاريخي. ولا تخلو هذه الحالة من مفارقة غريبة حينا ومأساوية حينا آخر. غير أن للحياة والفكرة نهايتهما بوصفها بداية جديدة أو متجددة. من هنا احتمال أفول الفكرة شأن الحياة قبل أن تكتمل فيما يمكنه أن يكون روحا قادرا على الحياة، أو إعادة نسخها أو مسخها بوصفها جزء من "المصير التعيس" لحياة الفرد والفكر على السواء. إذ لا قانون فاعل في هذه الحالة غير مفارقة الوجود والاحتمال الكامنة فيه. وعادة ما يتحسس المفكر الكبير هذه المفارقة عند غروب الحياة أو مشارفتها كما لو انه يتحسس آفاق الرغبة والرهبة القائمة فيما كان ينوي القيام به ويسعى إليه. وقد تكون هي الحالة التي واجهها محمد عبده آخر حياته عندما شدد في سيرته المقطوعة عن أن جميع مواقفه من المجتمع والدولة كانت مهمومة "بروح الدعوة"، رغم كونه لم يكن إماما متبع، ولا رئيسا مطاع. بمعنى انه كان يتحسس ويدرك ويحدس قيمة "الروح" في الدعوة، بوصفها دعوة إصلاحية، أي انه كان يسعى لدفع الفكرة الإصلاحية صوب تكاملها الفلسفي. وليس مصادفة فيما يبدو سعيه أواخر حياته لجمع وتنسيق محاضراته الكلامية في (رسالة التوحيد)، كما لو أنها الملاذ الأخير لروح الدعوة الإصلاحية.

بعبارة أخرى، إننا نعثر في المنحى الفكري والغاية النظرية لكتابه (رسالة التوحيد) على محاولة أخيرة لتطويع فكرة التوحيد ضمن سياق رؤيته الإصلاحية، أي تحريرها من الاختمار بمعايير الرؤية السياسية. ومن الصعب القول فيما إذا كان محمد عبده يعي ذلك أم لا، لكن منطق الإصلاحية والنسبة المتكافئة للاعتدال في تفكيره وشخصيته

تجعل من هذه الفرضية أمرا محتملا. كما انه احتمال يتصف بقدر كبير من الواقعية حالما نقرأ (رسالة التوحيد) ضمن هذا السياق. فقد تضمنت الصيغة الهادئة والمميزة "لرسالة التوحيد" بين جوانحها هدوء محمد عبده وسكونه المتراكم في شيخوخة التي أدركت مع مرور الزمن الحقيقة القائلة، بأن الزمن يندثر والتاريخ يبقى. ومن ثم ليس هناك من فكرة جوهرية في تاريخ الإسلام أكثر أهمية من التوحيد. بل هي الفكرة التي شغلت في الواقع كل تفكير جرئ في محاولاته البحث عن علة العلل أو ترابطها في الوجود والزمن، أو استكناه سرّ الحياة ومعناها. ذلك يعني أنها العقدة المتراكمة في كل بحث يرمي إلى بناء منظومة عن الوجود الطبيعي والماوراطبيعي. وليس مصادفة أن يشير محمد عبده في تقديمه "لرسالة التوحيد" إلى انه سلك فيما يكتبه فيها عن "العقائد مسلك السلف، ولم يعبأ في سبر آراء الخلف". وانه ابتعد عن "الخلاف بين المذاهب بُعدَ ممّليه عن أعاصير الشغب"[1].

لقد أراد محمد عبده القول، بأن ما يضعه هنا هو فكر اقرب إلى حالة الإسلام الأول في موقفه من فكرة التوحيد. لهذا لم يعبأ بما سطره كلام المتأخرين وجدلهم الصاخب. لهذا ابتعد عما كان مميز لمراحل ونماذج الخلاف ابتعاده هو نفسه عما اسماه بأعاصير الشغب. ولكن ما هو هذا "الشغب" الذي أراد محمد عبده الابتعاد عنه؟ هل هو شغب ما واجهه في مراحل الصراع السياسي الأولى الذي أدى إلى إبعاده عن مصر إلى لبنان؟ فرسالة التوحيد هي نتاج التأمل الهادئ الذي توفر له للمرة الأولى بعد "صخب" الحياة المثير في مصر آنذاك. إذ "اجبره" هذا الهدوء على افرغ تأملاته في تلك المحاضرات التي ألقاها عام ١٣٠٣ هجرية وجمعها لاحقا بعد أن أضاعها. فهي دون شك مرحلة ابتعاده عن "أعاصير الشغب" التي جعلته يتمتع بهدوء لبنان الطبيعي، ليكتشف من جديد القيمة الجوهرية في البحث عن مفاهيم الوحدة والاعتدال في اللّه والكون والوجود والإيمان، أي في كل تلك القضايا التي شكلت لبّ محاضراته المذكورة أعلاه.

ففيما لو نظرنا إلى مستوى محاضراته في قضايا التوحيد، فإنها تبدو عادية للغاية. بمعنى أنها لا تتجاوز في أفضل مستوياتها ما سبق وان بلورته كتب الكلام الواسعة الانتشار. إلا أن بساطتها وسهولتها استطاعت أن تقرّب تقعير (تعقيد) الكلام القديم وجمود رؤيته ومشاكله التقليدية عبر نقلها إلى أسماع جديدة بعيدة عن صخب الأعاصير السياسية واللاهوتية على السواء.

كما يمكننا أن نلحظ في "رسالة التوحيد" على انعكاس خاص ومستور لما يمكن دعوته بنفسية الانحدار صوب السلفية المتنورة، أو صوب التنوير العقلي للسلفية المجردة من

١- محمد عبده: رسالة التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت، (ب.ت)،ص٤.

اعتبارات الرؤية السياسية المباشرة. وفيها يمكن رؤية المسار المعتدل لمحمد عبده في مدارج الكلام الإسلامي، أي في مسار الرؤية الإسلامية التي تجعل من اشد القضايا الخلافية ميدانا للاعتدال النظري والعملي.

بعبارة أخرى، إننا نعثر في "رسالة التوحيد" على بعد نظري عملي جديد كان يتمثل الرؤية الإصلاحية الإسلامية بمعايير قادرة على نقل "إسلام السلف" إلى عالم اليوم دون المرور بأعاصير الشغب. وإذا كانت قيمة التوحيد قد تحولت إلى ميدان اختياره واختباره الجديد، فلأنها شكلت في الوقت نفسه معيار العلم الذي كان يبحث عن ثلاث محاور كبرى، وهي محور وجود الله وما يجب أن يثبت له من صفاته وما يجوز أن يوصف به؛ ومحور الرسل والرسالة وقضاياهما المتعلقة بمضمون كل منهما وما يجب أن يكونا عليه وما يجوز أن ينسب لهما؛ ومحور إثبات الوحدة لله في الذات والفعل في خلق الأكوان[١].

ذلك يعني، انه حاول اختصار مضمون ما اسماه بعلم التوحيد في ثلاث قضايا كبرى وهي الله، والرسول، والوحدانية. وهو اختصار يشير من حيث الجوهر إلى محاولة تطويعها بالشكل الذي يجعلها عقيدة نظرية وعملية في آن واحد. بمعنى انتزاعها من تقاليد علم الكلام التقليدي وإدخالها في علم وعمل المعاصرين بالشكل الذي يحررها من اختلافات الخلف وأعاصير الشغب السياسية. وهي رؤية تنوي أكثر مما تحتمل، إلا أنها معقولة ضمن المسار العام لارتقاء محمد عبده في وجدانه الإصلاحي. بمعنى ارتقاء مداركه اللاهوتية صوب تفعيلها العملي من خلال البحث عن نموذج إنساني أو شخصاني يجعل من "تعالي" المفاهيم أمرا معقولا في المعاصرة.

طبعا أن ذلك لا يعني، بأن محمد عبده استطاع أن يشعل جذوة الكلام المنطقية، ولا ردم هوة الفراغ الهائلة بين التاريخ والمعاصرة، ولا حتى توظيف ما في علم الكلام وتقاليده من مفاهيم قادرة على بلورة منظومة من الأفكار والقيم يمكنها الاندماج في الوعي الاجتماعي والسياسي والأخلاقي المعاصر. إلا انه استطاع أن يتعامل مع ما وضعه بالشكل الذي يعمق حسية وعقلية الاعتدال الإسلامي في رؤيته الإصلاحية. لهذا نراه يتكلم عما "يجب" وعما "يجوز" في الموقف من الله والرسول والتوحيد. بعبارة أخرى، إننا لا نعثر في آرائه ومواقفه وكلماته حتى على ما هو محرم ومكروه وقابل للتكفير وما شابه ذلك من عبارات مميزة لتقاليد الكلام بشكل عام وفرقه الحنبلية بشكل خاص.

إلا أن هذا الابتعاد الواضح عن تقاليد التزمت والجمود المميزة لمراحل الكلام المتأخرة، يعكس بالقدر ذاته إدراكا عميقا لقيمته المعنوية. فالرجوع إلى تقاليد الكلام القديمة

١- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص٥.

هو رجوع إلى كلام الروح والوجدان الفاعلين بمقاييس العقل الإصلاحي. وهو مضمون ما يمكن دعوته بمحاولات محمد عبده إعادة تأسيس قيمة الكلام في الظروف التاريخية الجديدة.

فمن الناحية التاريخية لم يعد لتقاليد الكلام بعدا فكريا معاصرا. كما انه لم يتغلغل في مدارك الوعي والفعل الإسلاميين. وقد يكون الاستثناء الوحيد هنا هو بعض قناعات البيئة التقليدية لعلوم الدين الواسعة الانتشار في مخابئ التقاليد الضيقة. أما من الناحية الفكرية، فإن علم الكلام يحتوي على أعلام وأئمة كبار وفكر نير وأساليب مثيرة للعقل والوجدان. ومن ثم فهو قادر على بعث الروح المعنوي في حال إرجاعه إلى "وهجه" الأول، أي في حال جعله عنصرا من عناصر اليقظة العقلية والانتماء الوجداني لتاريخ عفا عليه الزمن. وتفترض هذه المفارقة نفي الزمن وإرجاع التاريخ إلى عجلات حركته الأولى التي كان علم الكلام أحدها. وليس مصادفة فيما يبدو أن يؤكد محمد عبده على أن علم الكلام كان موجودا قبل الإسلام. إذ ليست حقيقة علم الكلام سوى نوعا من علم تقرير العقائد وبيان ما جاء من النبوات. وقد كان هذا العلم معروفا عند كثير من الأمم، كما يقول محمد عبده[١]. ومن هذه الفكرة يتضح، بأن محمد عبده أراد أن يجد في علم الكلام مشروعا محتملا من مشاريع الرؤية العلمية المتعلقة بقضايا العقائد. ومن ثم لا يعني الاهتمام بعلم الكلام سوى الاهتمام بتقرير نوع العقيدة أو الأيديولوجية الضرورية للأمة، بوصفها ضرورة لها تاريخها الخاص عند الأمم. أما في تاريخ الإسلام فأنها تراكمت في مجرى صيرورة الإسلام والكلام على السواء.

طبعا، أن محمد عبده لم يرم من وراء ذلك بناء أو تأسيس أيديولوجية كلامية جديدة، لكنه سعى إلى إعادة بناء الكلام الإسلامي بالشكل الذي يجعل من حصيلته النظرية طاقة إضافية بالنسبة لشحذ الرؤية الإصلاحية. ويمكن ملاحظة هذه المهمة على نموذج إبرازه لقيمة العلم العملية في تنسيق وتوفيق العقل والإيمان. فنراه يشير إلى ما اسماه بطرفي النقيض بين منازع العقول في العلم ومضارب الدين في الالتزام بالعقائد وتقريبها من مشاعر القلوب، الذي كان يميزها فيما مضى. ولا معنى لهذا التنازع والتضاد في حال وضعه ضمن البنية العامة لحقيقة الفكرة الإسلامية حسب قول محمد عبده. وتصب هذه الفكرة عموما ضمن الاتجاه المعروف عن إيجاد النسبة المعتدلة بين المعقول والمنقول، أو العقل والشرع، أو الرواية والدراية التي تكَفّل الإسلام رفعها إلى مصاف النموذج الأعلى، كما اعتقد محمد عبده. ويشكل نموذج الرجوع إليه مهمة نظرية وعملية ممكنة من خلال إعادة بناء علم الكلام. وانطلق محمد عبده في تأسيس

١- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص٥.

فكرته هذه من المقدمة القائلة بأن القرآن اتخذ منهجا خاصا به متميزا عما سبقه من الكتب "المقدسة". لهذا لم يطلب محمد عبده التسليم به لمجرد انه جاء بحكايته، ولكنه "أقام الدعوى وبرهن، وحكى مذاهب المخالفين وكرّ عليه بالحجة، وخاطب العقل واستنهض الفكر، وعرض نظام الأكوان وما فيها من إحكام وإتقان على أنظار العقول وطالبها بالإمكان لتصل بذلك إلى اليقين"[١].

ذلك يعني، أن محمد عبده حاول أن يجمع في كلّ واحد الحكاية والدراية، أي المنقول والمعقول بالشكل الذي يفترض إقامة الدعوى والبرهان من اجل تأمل نظام الكون ورؤية التناسق فيه. ووجد في ذلك الأسلوب الأمثل لبلوغ اليقين، أي الحقيقة كما هي. وفي هذا الأسلوب وجد أيضا ما اسماه "بتآخي العقل والدين أول مرة في كتاب مقدس". ويقرر هذا الاستنتاج ما توصل إليه الفكر الإسلامي بمختلف فرقه ومدارسه، والذي لم يرفض اغلب اتجاهاته الكبرى، إن لم يكن جميعا، حق العقل في البرهنة وضرورته بالنسبة لقضايا الإيمان الإسلامي ككل.

وقد سار محمد عبده ضمن الاتجاه الإسلامي الذي يقول، بأن هناك قضايا دينية لا يمكن الاعتقاد بها إلا عن طريق العقل. وأدرج ضمن هذه القضايا مسألة العلم بوجود الله، ومعنى الرسالة (النبوية)، أي القضايا التي ادخلها في "رسالة التوحيد". ذلك يعني انه ادخل إشكاليات ما وراء الطبيعة والتاريخ، بما في ذلك العقائدي منه، ضمن اهتمام العقل ودائرة إحاطته. بل واندفع صوب إحدى الصيغ العقلانية في تاريخ الفكر الإسلامي القديم القائلة، بأن الدين إن جاء بشيء يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل[٢]. ولا يعني ذلك ضمن رؤية محمد عبده سوى إرجاع الدين إلى حدود الرؤية العقلية التي تعطي لأشد قضاياه الإيمانية أبعادا قابلة للإدراك. وهي رؤية كانت تؤسس للاعتدال الإسلامي العقلاني وتسير في الوقت نفسه ضمن تياره العام. من هنا رفضه لتقاليد وأساليب الغلوّ العريقة في تاريخ الإسلام نفسه. إذ وجد في هذه التقاليد خروجا على حقيقة الإسلام وضعها في عبارة تقول، بأن "الغلاة تعدوا حدود الدين باسم الدين"[٣]. وقدم نماذج بهذا الصدد، ربط اغلبها بالتيارات الشيعية من سبئية وإسماعيلية وباطنية. حيث وجد فيها مصدرا من مصادر المدارس القائلة بالحلول والدهرية والإفراط في التأويل، وتحويل كل عمل ظاهر إلى باطن. وهو حكم يتسم بالتسطيح، لكنه مفهوم ضمن تقاليد التربية السلفية التي تشبع بها محمد عبده في دراسته الأزهرية الأولى. وليس

١- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص٥-٦.

٢- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص٦.

٣- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص١٠.

مصادفة أن يجد في الأشعرية نموذجا أعلى للاعتدال. ومع انه لم يقرر ذلك بصورة مباشرة، إلا أن تأكيده على نموذجية الأشعري فيما يتعلق بسلوكه "سلوكا وسطا بين موقف السلف وتطرف من خالفهم" يمكن اعتباره إشارة إلى ما أراد الكشف عنه والبرهنة عليه والدعوة إليه. ومن الممكن استشفاف هذه الفكرة أيضا من محاولته توظيف الأشعرية بطريقة "عصرية". بمعنى السير ضمن الخط الوسط بين موقف السلف وتطرف الخلف (المعاصرين). ونعثر على هذا الوسط في استلهام الفكرة الأشعرية بمختلف مظاهرها واتجاهاتها، وكذلك في رؤيته لضرورة العقيدة وماهيتها المعاصرة وموقع العقل فيها.

فإذا كان من الصعب بالنسبة لمحمد عبده أن يحدد أشخاص "السلف"، فإنه وجد نموذجهم فيما اسماه بأصحاب التقليد. وقد دعاه ذلك للحديث عن "مرض التقليد". وكتب بهذا الصدد يقول، بأن ما يميز أصحاب التقليد هو أنهم "يعتقدون الأمر ثم يطلبون الدليل عليه. ولا يريدونه إلا موافقا لما يعتقدون. فإذا خالف ما يعتقدونه نبذوه واندفعوا في مقاومته حتى إن أدى ذلك إلى جحود العقل برمته". واختصر فكرته هذه في عبارة تقول، بأن "أكثرهم يعتقد فيستدل، وقلما نجد بينهم من يستدل ليعتقد"[1]. ذلك يعني، أن الفكرة والأفكار والتفكر بالنسبة لهم هي سلسلة من المعتقدات المقبولة سلفا، وفي حصيلتها وأسلوبها هي مجرد عملية مقلوبة رأسا على عقب. وأنها لا تتعدى كونها اعتقادا يبدأ وينتهي بنفس المقدمة. ووجد في هذا النمط من التفكير أسلوبا لا يؤدي إلا إلى الباطل والمضرة. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن التقليد يأتي بالباطل والضار. وبالتالي فهو "مضلة يعذر فيها الحيوان ولا تجمل بحال الإنسان"[2]. ويكشف هذا السجع عن مدى استخفاف محمد عبده بالتقليد من حيث كونه تشويها لموسيقى المعرفة واليقين الحقيقي. في حين إن مهمة المعرفة والدين والعقل بنظره تقوم في الوصول إلى يقين يعتمد على الدليل لا أن يسترسل مع التقليد. ورفع هذا النمط من بلوغ اليقين إلى مصاف المطلب الشرعي المحصن بتأمل تجارب الأمم جميعا. لذا نراه يقول، بأننا أمرنا بالنظر واستعمال العقل، ونهينا عن التقليد بما حكي عن أحوال الأمم في الأخذ بما عليه آباؤهم[3]. وجعله ذلك يتكلم عن أهمية الفلسفة والفلاسفة من حيث كونهما ممثلين للرؤية العقلية. واعتبر ذلك فضيلة بحد ذاتها عندما أكد على أن الفلاسفة تستمد آراءها من الفكر المحض. بمعنى أنهم لا ينطلقون في تصوراتهم وأحكامهم وقيمهم من "كتاب مقدس" أيا كان نوعه، بل اعتبر همهم هو تحصيل العلم والوفاء بما

١- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص٣٥.
٢- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص١٤.
٣- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص١٣.

تندفع إليه "رغبة العقل من كشف مجهول أو استكناه معقول"[١]. ووجد في ذلك أمرا يتطابق مع حقيقة الرؤية القرآنية في موقفها من العقل. إذ اعتقد بأنه لم يأخذ عليهم أيا من عقلاء المسلمين طريقهم في النظر، ولا وضع أمام سبيلهم في المعرفة عثرة أو اعتراض، ما دام القرآن نفسه قد رفع من شأن العقل بالشكل الذي جعله نهاية العقول في بلوغ السعادة. وبالتالي فان تطرف المتأخرين منهم دفعهم إلى "ما وراء الاعتدال، مما أدى إلى سقوط منزلتهم من النفوس ونبذتهم العامة، ولم تحفل بهم الخاصة، فذهب الزمان بما كان ينتظر العالم الإسلامي من سعيهم"[٢].

وبغض النظر عن مدى دقة هذا التقرير العام لدور وواقع الفلسفة الإسلامية وإبداعها النظري والعملي في تاريخ الإسلام ككل، إلا أن مضمونه ضمن رؤية محمد عبده الإصلاحية، يقوم في محاولته إبراز قيمة الاعتدال والانتظار العقلاني من الجهد الفلسفي المبذول. وهي فكرة معقولة ضمن الرؤية الإسلامية نفسها التي تجعل من القرآن والسّنة مصدرا جوهريا في رؤيتها لكل شيء. كما أنها الرؤية التي تعتقد بأن نهاية الفلسفة الإسلامية هي النتيجة الطبيعية لخروجها على تقاليد الإسلام بشكل عام. إلا أنها اتخذت عند محمد عبده بعدا واقعيا وعقلانيا ضمن تقاليد الإصلاحية الإسلامية.

لقد أراد محمد عبده أن يعيد اللحمة بالفلسفة بالشكل الذي يجعلها جزء من تقاليد العقل المقبول. ومن ثم إدخال علاقة المعقول والمنقول، أو الشرع والعقل ضمن دائرة الاهتمام التاريخي الحديث، بما يجعلها مرجعية قادرة على صنع الاعتدال المعارض للتقليد السلفي الجامد، والارتماء التام والشامل في أحضان الدنيوية (العلمانية) الأوربية. من هنا اعتباره عداوة العلم والدين نتاجا لانحطاط العالم الإسلامي والثقافة الإسلامية. ونظر إلى هذه العداوة على أنها جزء من تاريخ الفوضى العقلية بسبب انتشار الجهل وسيطرة الجهلة على مقاليد الأمور وابتعادهم عن الرؤية الإسلامية الحقيقية. بل انه وجد في الدعوة لهذه العداوة تقليدا لتقاليد اعرق مما في الإسلام وغريبة عليه في الوقت نفسه. من هنا فكرته عن ضرورة نفي هذه التقاليد من خلال ثلاث أفكار أساسية وهي:

- أن يكون دين الإسلام هو دين التوحيد في العقائد لا دين تفريق في القواعد،
- أن العقل من اشد أعوانه والنقل من أقوى أركانه،
- وما وراء ذلك فنزعات شياطين أو شهوات سلاطين.

١- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص١٣.

٢- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص١٢.

لقد أراد محمد عبده من وراء ذلك إرجاع حقيقة الدين الإسلامي إلى مبدأين عبر إرجاع حقيقته إلى فكرة التوحيد، وعدم تفريقها في القواعد أيا كانت. بمعنى ألا تكون معتقدات الفرق أيا كانت، عاملا في الفرقة من خلال رفعها إلى مصاف الرؤية الوحيدة أو المقدسة. وهو مبدأ ينبغي أن يستند بدوره على وحدة العقل والنقل. بمعنى الاعتماد على تقاليد الأسلاف وإنجازاتهم وذخيرة الفكرة الإسلامية المقبولة بمعايير العقل المتجدد. وما عدا ذلك فهي أهواء عابرة أو شهوات السلطة في محاولاتها فرض رؤيتها على حقيقة الدين (الإسلامي). بحيث جعلته هذه الفكرة يقر بإمكانية الشريعة الوضعية الخالصة بوصفها شريعة فاضلة. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن معرفة الله واجبة، وأن جميع الفضائل وما يتبعها من الأعمال مفروضة، وأن الرذائل وما يتكون عنها محظورة. وفي حال بلوغ هذه المقدمة يمكن وضع مختلف القوانين ودعوة البشر جميعا للاعتقاد بها. ذلك يعني انه يعيد إنتاج الفكرة الإسلامية حول وحدة العقل والشرع بالشكل الذي يجعلها أكثر "ليبرالية" ضمن تقاليد الفكرة الإسلامية نفسها.

لقد وضع محمد عبده فكرة الشريعة على أساس إدراك حدود الفضيلة والرذيلة. ويمكن تجسيد هذه الرؤية الأخلاقية العقلانية بصيغ مختلفة ومتنوعة. مما يعني إقراره بإمكانية صناعة شريعة فاضلة، لكنها تبقى مع ذلك عاجزة عن صنع شريعة متكاملة في حال عدم اعتمادها على الدين. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن "العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد الهي". كما لا يستقل الحيوان في إدراك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها، بل لا بد معها من السمع لإدراك المسموعات. كذلك الدين هو حاسة عامة تكشف ما يشتبه على العقل من وسائل السعادة. والعقل "هو صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسة"[1].

من هنا يتضح، بأن محمد عبده يدور في فلك الفكرة القائلة بأنه لا دين بلا عقل ولا عقل بلا دين. ووجد في هذه الفكرة نموذج الاعتدال المطلوب، الذي جعله يقول متتبعا تقاليد الفكرة الإسلامية العقلية، عن أن كل ما يتعارض مع العقل ينبغي تأويله. ولا تتعدى هذه المهمة في الواقع أكثر من توسيع مدى تبعية العقل للإيمان. بمعنى تقييد الحرية العقلية بالشكل الذي يجعلها مقبولة مع الإيمان. وبما أن الإيمان هو "عقل محوّر" حسب معتقدات الفرق والمدارس، من هنا استحالة تحرره الكامل. لكن الحرية من حيث المفهوم والممارسة هي نسبية في الشكل والمحتوى. فطابعها النسبي يظهر بوضوح تام ضمن معايير الرؤية الدينية. إلا أن قيمتها في مفاهيم محمد عبده تقوم في كونها عملت فعلا على تحرير العقل من قيود الإيمان التقليدي السلفي العادي والجازم. إلا أن الدين

١- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص٦٨.

يبقى في نهاية المطاف الفيصل النهائي في كل شيء وعلى كل قضية. وليس مصادفة أن يعتبر محمد عبده الدين "أقوى العوامل في أخلاق العامة، بل والخاصة. وسلطانه على نفوسهم أعلى من سلطان العقل الذي هو خاصة نوعهم"[١].

إننا نعثر في رؤية محمد عبده المذكورة أعلاه على تقرير لواقع العامة أكثر مما هو تقرير عن إمكانية البدائل ونماذجها العملية المحتملة. وفي هذا تكمن حدود إصلاحيتها الواقعية والعقلانية في آن واحد. ونعثر على هذه الحدود في موقفه الجديد من الدين الذي لم يعد مجرد صيغة بيانية أو إنشائية لعقائد الإيمان، بقدر ما أصبح منظومة من المبادئ النظرية والعملية الهادفة إلى تحقيق ما يمكن دعوته بالحقيقة التاريخية والمعنوية للإسلام. حيث بلور مساعيه بهذا الصدد في فكرته العامة عن الإسلام عندما اعتبره الدين الذي "لم يدع أصلا من أصول الفضائل إلا أتى عليها، ولا أما من أمهات الصالحات إلا أحياها، ولا قاعدة من قواعد النظام إلا قررها".

لقد أراد محمد عبده أن يؤسس لفكرة إقرار الإصلاح بوصفه المبدأ الجوهري في الدين الإسلامي، وحقيقة من حقائقه الكبرى. انه أراد القول، بأن حقيقة الدين الإسلامي هي الإبقاء على كل أصل من أصول الفضائل المتراكمة في التاريخ العالمي. وانه أحيا من الناحية الفعلية والتاريخية أمهات الصالحات المندثرة والمنسية. وبالتالي لا يتعارض في رؤيته مع كل قاعدة قادرة على تثبيت النظام والقانون.

ذلك يعني، أن حقيقة الإسلام من وجهة نظر محمد عبده، تقوم في توحيد الفضائل والصالحات والنظام، أي الفضيلة والفائدة والقانون. وتشكل هذه القيم الجوهرية الحياة المثلى في مستواها الفردي والاجتماعي والدولتي والثقافي على السواء. من هنا استنتاجه القائل، بأن حقيقة الإسلام ترمي إلى تأسيس حرية الفكر واستقلال العقل وصلاح السجية واستقامة الطبع وإنهاض العزائم إلى العمل. ويمكن تلخيص هذه الغاية من خلال ما يمكن دعوته بالمبادئ الكبرى الضرورية التي ينبغي رؤيتها والعمل بموجبها في الإسلام. كما يمكن حصر هذه المبادئ بخمس يدور الأول منها حول محور الرؤية أو العقيدة البديلة، والثاني حول التفاؤل الدائم، والثالث حول الاجتهاد النظري والعملي، والرابع حول الوحدة المتنوعة، والخامس حول الفكرة العملية.

وابتدأ هذه المحاور بإعادة إجلاء حقيقة الوحدانية الإسلامية المرتكزة على مبادئ التوحيد والتنزيه في الذات والأفعال. ويرمي هذا المحور إلى تذليل الفكرة الوثنية ومعالمها المتنوعة والمتجددة أيضا من خلال القضاء على ما اسماه بجذور الوثنية. إذ ليست الغاية من القضاء على جذور الوثنية سوى "طهارة العقول من الأوهام الفاسدة"

١- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص٦٧.

و"تنزيه النفوس عن الملكات السيئة" كما يقول محمد عبده.

إن حقيقة التوحيد في فكرة محمد عبده ترمي إلى توحيد العقل والوجدان بالشكل الذي يطهرهما من الرذيلة النظرية والعملية، أو العقلية والأخلاقية. وتفترض هذه الطهارة والتنزيه الارتقاء بالعقل والضمير إلى مصاف إدراك حقيقة الوحدة في الوجود والحكم فيه. وأسس لهذه الفكرة في مجرى تحديده أيضا لفكرة الصفات الإلهية عندما استعرض آراء الكلام والمتكلمين عن حقيقة الذات (الإلهية). إذ وضع الحياة في أوائل الصفات مؤكدا على أن صفات العلم والإرادة تستتبعان صفة الحياة. وذلك لان الحياة مما يعتبر كمالا للوجود، ومن ثم فهي بحكم ما يتبعها من صفات مصدر النظام والناموس والحكمة[1].

وانطلق محمد عبده بهذا الصدد من أن كل ما في الوجود هو حكمة من حيث إشارته إلى الوحدة والاتفاق في نظام الممكنات. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الحكمة في الحياة تفترض السير في نفس مسار الحكمة الإلهية من خلال رؤية وتحقيق الاتفاق في نظام الممكنات. بمعنى رؤية الاتفاق في البدائل التي قدمتها الرؤية الإسلامية في مجرى نفيها لمختلف ممكنات الوثنية ونظامها الخاص. وليس مصادفة أن يشير محمد عبده إلى أن الإسلام "كشف عن العقل غمة من الوهم فيما يعرض من حوادث الكون الكبير (العالم) والكون الصغير (الإنسان). فقرر أن آيات الله في صنع العالم إنما يجري أثرها على السنن الإلهية التي قدرها الله في علمه الأزلي لا يغيرها شيء من الطوارئ الجزئية".

وفيما لو استعرضنا هذه الفكرة بمعايير الرؤية العصرية، فإنها ترمز إلى ما يمكن دعوته بالتأويل الأبدي للإسلام تجاه المستجدات والبدائل انطلاقا من أنها تسير رغم الأخطاء والنواقص ضمن مجرى إدراك نظام الممكنات بوصفه حكمة وعدلا. إذ لا تعني إزالة الأوهام من أمام العقل فيما يتعلق برؤية التغير والتبدل في عالم الوجود الطبيعي والإنساني سوى تأديته إلى كشف حقيقة "السنّة الإلهية" في الوجود.

ورفع محمد عبده هذه السنّة (القانون) إلى مصاف المبدأ الجوهري القائم في حقيقة الإسلام القائلة، بأن الروح الإلهي يبحث عبر الإنسان عن حقيقة الحكمة والعدل الضروريين للوجود. وهو روح أودعه اللّه جميع شرائعه، ومن ثم، فان مهمته تقوم في تصحيح الفكر وتسديد النظر وتأديب الأهواء.

بعبارة أخرى، ليس "الروح الإلهي" هنا سوى الروح الإنساني المترقي في مدارك الإصلاح العقلي والأخلاقي، أو في مدارك تطهير العقل وتنزيه النفس. كما أطلق عليه

١- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص٢٠.

محمد عبده أيضا عبارة "تصحيح الفكر وتسديد النظر وتأديب الأهواء". بل انه وجد في هذا الروح نعمة "لن يسلبها الله عن الأمم ما دام هذا الروح فيها". ولا يعني ذلك سوى القول بما أسميته بالتفاؤل الأبدي القائم في ضرورة الإصلاح. ومن ثم فان حقيقة الإصلاح وديمومته على قدر وجود الروح الإنساني المتسامي، كما انه ضمانة بلوغها حقيقة "الروح الإلهي" القائم فيها. وتفسح هذه العبارة المجال أمام إمكانية الإقرار بضرورة وعي الذات بالشكل الذي يجعل من نشاط الأمم صوب تطهيرها العقلي والأخلاقي مقدمة إبداع النظام الحقيقي في وجودها، أي إبداع نظام الوحدة المتنوعة. ووجد محمد عبده في هذه الحالة مبدأ جوهريا في الإسلام، وأسلوبا لحياته في نفس الوقت. ووضع هذه الفكرة في عبارة ترمي إلى القول، بأن الدعوة إلى الوحدة في الدين تفترض الإقرار بالتنوع والاختلاف. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن حقيقة الإسلام تعتبر "التفرق بغي وخروج عن سبيل الحق المبين". وان الإسلام لم يقف بهذا الصدد عند حدود الوعظ بالكلام والنصيحة بالبيان، بل وشرع شريعة الوفاق وقررها في العمل. وفي الوقت نفسه رفع الإسلام كل امتياز بين الأجناس البشرية وقرر لكل فطرة شرف النسبة إلى الله في الخلقة، وشرف اندراجها في النوع الإنساني. ذلك يعني أن رفض الاختلاف مقرون بابتعاده عن توكيد حقيقة الوحدة المقيدة بالمصالح والمنافع والنظام، أي بالحكمة التي أكثر من جسدها "شريعة" الوفاق.

لكن فكرة الوفاق لا تتضمن في آراء محمد عبده سوى التناسق الأمثل لوجود الأشياء انطلاقا من تمايزها. وعندما طبق هذه الفكرة على الوجود الإنساني ككل، فانه حاول إزالة وتذليل أوهام التمايز والتمييز القادرة على صنع مختلف نماذج الوثنية (والعنصرية)، وإحلال فكرة الوفاق المترقية إلى مصاف الفطرة محلها. بمعنى البحث عن ضرورتها في وحدة الكلّ، أو فيما وضعه محمد عبده بعبارة الإقرار بنسبتها إلى الله والإنسانية.

وتضمنت فكرة محمد عبده المذكورة أعلاه على أبعاد إنسانية رفيعة. إذ احتوت على إقرار ضمني بفكرة التنوع والاختلاف مع ما يرافقها بالضرورة من إقرار بمبدأ الاجتهاد النظري والعملي لتحقيق هذا الوفاق بصورة أفضل وامثل. وقد استمد هذه الفكرة أيضا مما في الاجتهاد من ضرورة وغاية متسامية تستجيب لحقيقة الإسلام في فهمه لمعنى الكمال. فالاجتهاد يطلب الكمال، والكمال يفترض الاجتهاد. من هنا قول محمد عبده، بأن الكمال في المعقولات مثل الوجود الواجب والأرواح اللطيفة وصفات النفوس البشرية له جمال تشعر به أنفس عارفيه وتنبهر له بصائر لاحظيه"[1]. واعتمد في آرائه هذه

١- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص٣٦.

على اعتقاده الجازم بأن حقيقة الإسلام هي نفي للتقليد. وانه أطلق سلطان العقل من كل ما كان يقيده. وهي مقدمة الاختيار، ومن ثم لأفعال الإرادة.
فقد دعا الإسلام لتحرير النفس الإنسانية وإطلاق إرادتها من القيود التي كانت تقيدها بإرادة غيره، كما يقول محمد عبده. وحاول بناء هذا المطلب على أساس فهمه لحقيقة الصفات الإلهية، وبالأخص صفة الإرادة. وليس مصادفة أن يتوسع في شرحه لهذه الصفة مقارنة بغيرها من الصفات الأخرى التي أدرجها في رؤيته لقضايا الكلام. وانطلق في فهمه لهذه الصفة من أن "إثبات الصفات الإلهية من الحياة والعلم والقدرة يستلزم إثبات صفة الاختيار". وقد أعطى محمد عبده لهذا الإثبات بعدا وجوديا وعقليا. وانطلق في منهجه هذا مما اسماه بحكمة النظام في وجود الكون والأشياء. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن الكون ومصالحه العظمى التي تقررت له بحكم انه اثر الوجود الواجب الذي هو أكمل الموجودات وارفعها. فالكمال في الكون "إنما هو تابع لكمال المكون. وإتقان الإبداع إنما هو مظهر لسمو رتبة المبدع. وبهذا الوجود البالغ أعلى غايات النظام تعلق العلم الشامل والإرادة المطلقة"[١]. وهي مقدمة لاهوتية معقولة بمنطق الرؤية الدينية، لكنها لم تسع لتبرير الرذيلة والفضيلة، بل كانت تهدف إلى إقرار التفاؤل المغري للأبعاد السحيقة القائمة في كمال وجود الأشياء. ومن ثم تحويلها إلى نموذج للمحاكاة في العلم والعمل.
فمحمد عبده يقر بان حقيقة الصفات الإلهية جميعها تؤدي إلى "الكمال والنظام، وهي تجل للحكمة". ومن ثم فأن فعل الإنسان الذي رفعه الإسلام إلى مصاف الفرض الواجب يجب أن يتناسق مع حقيقة الأفعال الإلهية بوصفها تجل مطلق للكمال والنظام والحكمة. من هنا قوله، بأن الإسلام طالب بالعمل كل من هو قادر عليه، وقرر في نفس الوقت، أن لكل نفس بما كسبت وعليها ما اكتسبت. بعبارة أخرى، انه طالب الجميع بالعمل، ومقياس كل امرئ بما عمل. ولم يقصد محمد عبده بذلك ما هو معروف ومقرور في العبارات الشائعة عن معاملات الحياة العادية، بل وتعداها إلى أبعادها الأوسع. إذ لم يكن قصده بالكسب هنا مجرد فعل الحرية المقيدة بالمشيئة الإلهية الأزلية، ولا الفرض الواجب بمعايير الرؤية المتسامية فحسب، بل والقدر الذي لا بد من إدراكه لكي يكون للوعد والوعيد معناه، وللسعادة معاناتها. فعندما وقف محمد عبده أمام الإشكالية التي أرهقت الكلام الإسلامي حول ماهية وحدود الاختيار والجبر، فإنه اعتبر رأي القائلين بالجبر "هدما للشريعة ومحوا للتكليف وإبطالا لحكم العقل البديهي وهو عماد الدين"[٢].

١- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص٢٣.
٢- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص٣٣.

لقد اقترب محمد عبده في رؤيته عن تقرير العلاقة الممكنة بين الجبر والاختيار من أفكار الجويني القائلة، بان الشريعة الإسلامية ترد الأمور إلى الله، وتقرر أمرين للسعادة الإنسانية، الأول وهو أن الإنسان يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته، والثاني هو قدرة الله باعتبارها المرجع النهائي لجميع الكائنات. ولم ترتق هذه الرؤية من حيث دقتها وإشكالاتها إلى ما وضعه الغزالي في فكرته عن أن في الجبر اختيارا، كما في الاختيار جبرا، لكنها استطاعت أن تبقي على هذه الإشكالية ضمن ما يمكن دعوته بعالم الجبروت المترامي بين عوالم الملك والملكوت، أو الغيب والشهادة. وان تعطي للإنسان الأبعاد الضرورية للتفاؤل والالتزام بأنه لا عبث في الوجود، وان السعادة مسئولية دائمة تجاه الحياة والموت، والدنيا والآخرة. لكنها معادلة اقرب ما تكون إلى فرضية محكومة بقواعد واضحة مما يفقدها إثارة اللغز وحسم اليقين. لكنها قادرة في نفس الوقت على صنع مرجعيات العمل.

فقد كتب محمد عبده في مجرى وصفه حقيقة أفعال الإنسان يقول، بأنه كيان موهوب بثلاث قوى هي الذاكرة والمتخيلة والمفكرة. وبالقدر الذي يتوقف عليهن سعادته، فإنهن أيضا ينبوع بلاءه[١]. أما أن يكون مصدر السعادة هو نفسه مصدر البلاء، فإن في ذلك إشارة إلى ما في الوجود نفسه من إشكالية وسر لا يحلهما سوى البحث عن الاعتدال الأمثل. وهو اعتدال أسس له الإسلام، كما يقول محمد عبده، في محور الرؤية الاجتماعية الداعية للعدل العام. فقد حثّ القرآن على التعلم وإرشاد العامة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفرض للفقراء في أموال الأغنياء حقا معلوما، وأغلق أبواب الشر، وسد ينابيع فساد العقل والمال بتحريم الخمر والمقامرة والربا.

وشأن كل اعتدال يرتقي إلى مصاف المرجعية الكبرى في تنظيم الحياة الدينية والدنيوية، المادية والمعنوية للفرد والجماعة والأمة، يفترض وجود نموذج عملي ملموس. وقد وجده محمد عبده في مثال النبي محمد. بل انه جعل من شخصية النبي محمد مثالا نموذجيا لتأسيس فكرته عن مرجعية الاعتدال في الإسلام. وليس مصادفة أن يفرد لهذه القضية صفحات عديدة من "رسالة التوحيد" كمؤشر على أهميتها بالنسبة لتحقيق ما اسماه بالمحاور الأساسية في رؤية ماهية الدين (الإسلامي) وحقيقته. وانطلق في آرائه هذه من فكرة النافع والضار، والقبيح والحسن، بوصفها المعادلة المكونة لكل حيثيات الوجود البشري. بمعنى انه حاول أن يؤسس هذه المعادلة بمكوناتها المادية (الطبيعية) والمعنوية (الأخلاقية).

فنراه ينطلق من تقييمه العام القائل، بأن الأعمال منها ما هو نافع ومنها ما هو ضار.

١- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص٤٠-٤١.

ومنها ما هو حسن ومنها ما هو قبيح. وبعدها نراه يصنع منها سبيكة عقلانية الرؤية عندما يتوصل إلى أن الحسن كل ما تدوم فائدته وان كان مؤلما في الحال، بينما القبيح هو كل ما يجر إلى إفساد في النظام الخاص وان عظمت لذته الحاضرة[١]. بعبارة أخرى، أننا نقف أمام رؤية واقعية وعقلانية للحسن والقبيح في حال وضعها ضمن سياق فكرته العامة عن الإصلاح الشامل للمجتمع والدولة والفكر. إذ ربط الحسن بالمفيد والقبيح بالمفسد للنظام. ووضعهما على محك التاريخ وليس الجسد. بمعنى أن حقيقة الحسن والمفيد تقوم في كل ما يخدم مشروع البديل التاريخي لصنع النظام بغض النظر عما فيه من آلام وتعقيد. ووجد في نموذج النبي محمد تجسيدها الفردي والروحي.
فالإصلاح من حيث كونه وحدة نموذجية للمفيد والحسن تفترض على الدوام شخصنتها الواقعية. وانطلق محمد عبده في فكرته هذه من أن الفعل الإنساني بحاجة دائمة إلى قيادة قواه الإدراكية والبدنية لما هو خير له في الحالتين. واعتبر النبي معينا أصيلا من حيث كونه النموذج الأعلى في تحقيقه. بعبارة أخرى، انه لم يقدم النبي بهيئة صنم ينبغي عبادته، بل معينا على رؤية الصيغة المثلى لقيادة الفعل الإنساني من اجل بلوغ الأحسن والأكثر فائدة للنفس والمجتمع والدولة (النظام).
لقد نظر محمد عبده إلى النبي نظرته إلى نموذج مثالي، لكنه معقول ومقبول في الوقت نفسه فيما يتعلق برؤية الأبعاد "الإلهية" و"الإنسانية" المتوحدة في أفعاله. من هنا قوله، بأن إدراك حقيقة النبوة توصلنا إلى رؤية ما ينبغي ملاحظته "في جانب واجب الوجود من الصفات وما يحتاج إليه البشر كافة من ذلك"[٢].
ذلك يعني، أن المهمة الكبرى للنبي تقوم في إيجاد النسبة المعتدلة بين المطلق والعابر، وبين الله والبشر، عبر إنزال صفات المطلق (الله أو واجب الوجود) إلى مستوى النموذج العملي لاحتياجات البشر. من هنا تصنيف محمد عبده لصفات النبي بوصفها جزء من الاعتقاد بالنبوة. وحصر هذه الصفات ضمن فكرة الإقرار بعلو فطرتهم، وصحة عقولهم، وصدقهم، وأمانتهم، وعصمتهم من كل ما يشوه السيرة البشرية، وسلامة أبدانهم، وكون أرواحهم ممدودة بالجلال الإلهي. وما عدا ذلك فهم بشر يعتريهم ما يعتري الإنسان[٣].
مما سبق يتضح بأن حقيقة النبي هي حقيقة الشخصية النموذجية في إدارة شئون النفس والآخرين. وذلك لأنها تفترض في الأساس منظومة قيم تجمع في كل واحد الجسد والروح والعقل والفعل بمعايير الرؤية الإنسانية العليا. فصحة العقل وسلامة

١- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص٤٢.
٢- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص٤٣.
٣- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص٩٥

الجسد المقرونة بأفعال أخلاقية عملية متسامية من صدق وأمانة وعصمة من الفواحش هو الأساس الذي يحدد أسلوب الاستمداد الدائم من "الجلال الإلهي". ولا يعني ذلك في آراء محمد عبده سوى الاستعداد الدائم على إيجاد النموذج المتسامي في العلم والعمل. إذ لم يجد في هذه المكونات النبوية أمرا معارضا للعقل أو مستحيلا بحد ذاته. على العكس، انه وجد فيه أمرا ضروريا من اجل الإصلاح الدائم. وذلك لأنه لم يجد فيها فعلا تاريخيا عابرا، بل حاجة دائمة يمكن البرهنة عليها بمسلكين، الأول وهو الاعتقاد ببقاء النفس الإنسانية بعد الموت. مما افترض بدوره التمسك بسلوك مقيد بقيم ومعايير تدرك حقيقة الأبدية والعمل بموجبها. والثاني هو مسلك الانطلاق مما اسماه محمد عبده بالطبيعة البشرية. وذلك من خلال بلوغ "الكمال النوعي في إطلاق المدارك من القيود، والمطالب عن النهايات"[١]. حيث تؤسس هذه الفكرة لما يمكن دعوته بضرورة وقيمة الفعل الدائم للإصلاح. إذ لا يعني الكمال النوعي للطبيعة البشرية سوى السير حتى نهاية تحريرها الفعلي التام وعدم وقوفها عند قيود نهائية محددة مهما كان حجمها. لكن هذه العملية غير المتناهية من التحرر وعدم الوقوف عند حد قد تصنع بدورها حمى المنافسة التي تقضي على بواعث الطبيعة البشرية نفسها. من هنا ضرورة فكرة الرسالة النبوية التي تضع لمساعي الكمال معالم للرؤية والفعل.

إذ تبرهن تجارب التاريخ العام على أن فكرة العدل والعقل لا تكفي بحد ذاتها على صنع مجتمع متكامل. بل نعثر فيهما إلى الآن على أحد مصادر الشقاق والخلاف الذي يتعارض مع حب الإنسان لذاته. بينما يفترض حفظ النوع البشري وجود المحبة. من هنا ضرورة وجود قوة أخرى تحفز وتوجه سلوك الطبيعة البشرية في مجرى سعيها لنيل "كمالها النوعي". وليست هذه القوة سوى النبوة.

فالنبوة تقدم نموذج ما دعاه محمد عبده بالخضوع والاستكانة. ولم يقصد بهما خضوع العبودية واستكانتها الذليلة، بل قصد بها الصيغة المثلى القادرة على تربية النفس والعقل بالشكل الذي يجعلهما قادرين على الفعل بمعايير المحبة. فالنبوة قادرة على تقديم نموذج يستكين له ويخضع كل من المالك والمملوك، والسلطان والصعلوك، والعاقل والجاهل،والفاضل والمفضول بشكل أشبه "ما يكون بالاضطرار منه بالاختيار"[٢].

ذلك يعني، أن محمد عبده أراد تقديم النبوة كنموذج للقوة القادرة على جمع الشتات، والأسلوب الأمثل لتوحيد القوى بالشكل الذي يجعلها طاقة كامنة في "تكامل الطبيعة البشرية". من هنا قوله، بأن "الرسل من الأمم بمنزلة العقول من الأشخاص". وانه

١- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص٥٣.

٢- محمد عبده: رسالة التوحيد، ص٥٧.

لا علاقة للرسل في "تفصيل طريق المعيشة والخوض في وجوه الكسب وتطاول شهوات العقل" لإدراك أسرار الوجود، أي ليس للنبوة علاقة بتنظيم شئون الحياة الخاصة والعامة ونمط الحياة ومباحث الإنسان العقلية واكتشافاته العلمية وما شابه ذلك. وذلك لأنها جزء من مهمات الحياة الطبيعية للبشر.

بل نرى محمد عبده يشدد على انه ليس من وظائف الرسل "ما هو عمل المدرسين ومعلمي الصناعات". كما نراه يقرر بعدم جواز أن يقوم الدين حاجزا بين الإنسان وطلب العلم والمعرفة بأي حال من الأحوال. بل أوجب على الدين أن يكون "باعثا على طلب العرفان، ومطالبا باحترام البرهان". بل وجعل معرفة العوالم فرضا ينبغي بذل ما يستطيع المرء من الجهد فيه.

إن مهمات ووظائف الرسل الكبرى، حسب رؤية محمد عبده، تقوم في إرشاد العقول إلى معرفة الله وما يجب أن يعرف من صفاته، وبيان ما اختلفت عليه عقول الناس وشهواتهم وتنازعت عليه مصالحهم، ووضع حدودا عامة يسهل على الجميع الرجوع إليها في أعمالهم، واحترام حقوق الناس جميعا، وأخيرا تفصيل كل ذلك بالشكل الذي يؤهل الناس نيل "السعادة الأبدية".

ذلك يعني، أن الوظائف الكبرى للرسل تقوم في صنع منظومة من المبادئ العملية العامة القادرة على بناء وحدة ذاتية للفرد والجماعة والأمة تخدم منافعها ومصالحها المادية والروحية. بمعنى تقديم نموذج مثالي عن وحدة الروح والجسد، والعقل والأخلاق، والحياة والمعاد في كل واحد بوصفها المقدمة الضرورية لبلوغ السعادة الحقيقية.

تكشف "رسالة التوحيد" عن الكمون الإصلاحي الديني العميق في فكر الشيخ محمد عبده، وبالأخص ما يتعلق منه بإمكانية ارتقاء الإصلاح إلى تأسيس ما يمكن دعوته بالليبرالية الإسلامية، أي الفكرة التي تقر بجوهرية العقل والعقلانية والمصلحة الاجتماعية والحرية ونبذ التقليد والشريعة الوضعية. وهي أفكار ليست معزولة عن اختمار الفكرة العقلانية والتنويرية والإصلاحية والليبرالية الآخذة في الانتشار النسبي والعميق بين النخب الفكرية والاجتماعية والسياسية آنذاك. بمعنى تكاملها المتراكم ضمن السياق العام لصعود الفكرة الاجتماعية السياسية والإصلاح الشامل وأهمية العلم والحرية والقانون بالنسبة لإعادة بناء النفس.

أما القيمة التاريخية والفكرية والروحية لأراء ومواقف الشيخ محمد عبده فتكمن بقدر واحد فيما يمكن دعوته بمنظومة الرؤية الفكرية وطاقتها الداخلية بوصفها منظومة ذاتية تلقائية. بعبارة أخرى، إن الفكرة الليبرالية الكامنة في الإصلاحية الإسلامية للشيخ محمد عبده تستمد أصولها وحدودها في الوقت نفسه من تراث الأمة العقلي.

فإذا كانت الحدود الضيقة في جملة من المواقف مثل فكرته عن أن "العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد الهي"، وان الدين "أقوى العوامل في أخلاق العامة، بل والخاصة. وسلطانه على نفوسهم أعلى من سلطان العقل الذي هو خاصة نوعهم"، وما شابهها، فإنها تبقى مجرد تصورات وأحكام وليست عناصر فعالة في منظومة الفكرة الإصلاحية. بمعنى أنها تبدو في مظهرها محاصرة بقاعدة التكرار والاجترار للفكرة اللاهوتية عن انه لا دين بلا عقل ولا عقل بلا دين، ولا دين بلا أخلاق ولا أخلاق بلا دين، فإنها تبقى في نهاية المطاف مجرد صيغة تقليدية لها أسسها الذاتية في التقاليد الإسلامية العقلية والأخلاقية المتسامية، التي لم يكن بإمكان الشيخ محمد عبده التحرر منها، لكنها تنحلّ وتتلاشى في تيار الفكرة الإصلاحية العقلانية وجوهرية الاعتدال. لاسيما وان الشيخ محمد عبده كان يدرك بان الدين لا يصنع بالضرورة عقول الأمم، كما انه ليس ضامنا للأخلاق. بل أن اغلب التجارب الكبرى للأمم الحية على امتداد التاريخ تدحض هذه الفرضية الخائبة. إلا أن قيمتها التاريخية في فكر الشيخ محمد عبده تقوم في محاولاتها استنهاض الطاقة العقلية والأخلاقية استنادا إلى تقاليد العرب والمسلمين الذاتية. وهي المقدمة الضرورية لتأسيس الفكرة الإصلاحية والليبرالية أيضا.

فالليبرالية هي أولا وقبل كل شيء تراكم الرؤية العقلانية والإصلاحية بمعايير التجارب الذاتية للأمم من اجل تثبيت فكرة النظام والحرية الوضعية. وهي الفكرة التي تتخلل من حيث الجوهر منظومة الفكرة الخفية الذائبة في "رسالة التوحيد"، بوصفها جزء من البحث عن بدائل نظرية وعملية محتملة، كما نراها في أفكاره عن رفضه الشامل للتقليد باعتباره مصدر الباطل والمضرة (العقلي والعملي). من هنا رفعه لمهمة العقل الكبرى بالنسبة للدين والدنيا على السواء، وجوهريته بالنسبة للنظر والعمل. بحيث نراه يرفع من شأن الفلسفة بوصفها أسلوبا معرفيا ومنظومة عملية إلى مصاف الذروة الضرورية بالنسبة للإصلاح ورفض التقليد. ومن وحدتهما أراد تقرير وتأسيس فكرة الإصلاح بوصفها مبدأ جوهريا في الدين الإسلامي، وحقيقة من حقائقه الكبرى. مع ما تحتويه من إمكانية التأسيس التلقائية لاعتبار "الروح الإلهي" روحا إنسانيا مترقيا في مدارك الإصلاح العقلي والأخلاقي، أو في مدارك تطهير العقل وتنزيه النفس. بحيث نراه يضع هذه الفكرة فيما يمكن دعوته بضرورة وعي الذات بالشكل الذي يجعل من نشاط الأمم صوب تطهيرها العقلي والأخلاقي مقدمة إبداع النظام الحقيقي في وجودها، أي إبداع نظام الوحدة المتنوعة. انطلاقا من أن الاجتهاد يطلب الكمال، والكمال يفترض الاجتهاد. من اعتباره رأي القائلين بالجبر "هدما للشريعة ومحوا للتكليف وإبطالا لحكم

العقل البديهي وهو عماد الدين". من هنا بحثه في شخصية النبي محمد التاريخية والواقعية عن مثال قابل للاستلهام. وبالتالي نفي وتذليل التقاليد اللاهوتية الكسيحة التي جعلت من النبي محمد صنما ينبغي عبادته.

إن الحصيلة الفعلية للأفكار التي بلورها الشيخ محمد عبده في "رسالة التوحيد" ترمي إلى بناء منظومة الإصلاح العقلية والأخلاقية العملية الإسلامية. وفي هذا كانت تكمن بذور ما يمكن دعوته بالليبرالية الإسلامية. بعبارة أخرى، لقد وقفت الفكرة الإصلاحية الإسلامية عند محمد عبده أمام مهمة تحولها النوعي في ميدان العلم والعمل، ومن ثم إمكانية انتقالها صوب منظومة الفكرة الليبرالية الإسلامية. بمعنى الانتقال من "الإسلام الديني" إلى "الإسلام الثقافي"، بوصفها النتيجة الضرورية لرفع مآثر الفكرة الإصلاحية نفسها إلى مصاف المأثرة التاريخية الضرورية بالنسبة لمسار التطور الطبيعي والتلقائي للعالم العربي. وقد كانت تلك الخطوة الجريئة التي خطاها محمد عبده دون أن ينجزها حتى النهاية. لكنها كانت كامنة في الحصيلة النظرية لإبداعه الفكري وسلوكه الشخصي. وليس مصادفة أن تتحول شخصيته إلى مصدر التنوع والاختلاف الشديد عند التيارات الفكرية اللاحقة، دون أن يرتقي أيا منها إلى مصاف الاحتمال العقلاني الأكبر فيما أراد قوله وفعله، أي فيما توصلت إليه الفكرة الإصلاحية الإسلامية بشخصية الأفغاني والكواكبي.

الفصل الثاني:
إرهاصات الاجتهاد المخذول

إن الانتقال هو الحلقة اللازمة بين الوجود والعدم، كما انه الأسلوب الضروري لتحول الإمكان إلى واقع. وبدونه يستحيل نطق الحروف وتهجي الكلمات وصناعة الشعر وتجربة الفكر والبوح بالإحساس والشك والالتباس. فهي المظاهر التي ترافق انتقال البيان والعرفان في مساعي الإنسان لإدراك ذاته. كما أنها المظاهر الملازمة لمشاركة الإنسان الفعالة في تناول إشكاليات الوجود أو البحث عن إجابات عليها. وبقدر ما ينطبق ذلك على الأفراد، فإنه ينطبق أيضا على الاتجاهات والمدارس والأحزاب.

وفي الحالة المعنية لم يكن بإمكان الحركة الإصلاحية الإسلامية أن تنتقل من تقاليد الرؤية السلفية إلى الإصلاحية، ومنها إلى ما يمكن دعوته بالليبرالية الإسلامية كما جسدها علي عبد الرازق في محاولته اليتيمة دون خوض غمارها التاريخي. وهي "منازلة" كانت اقرب إلى مخاض لم يتولد عند قطيعة عقلية مع تقاليد الإسلام المتحجرة. بمعنى عجزها عن تجاوز الأبعاد المتحشرفة للسلفية إلى فضاء الرؤية الثقافية والسياسية الخالصة في الموقف من إشكاليات العصر بما في ذلك القضايا التي شغلت باله ككل. والمقصود بذلك أفكار الحرية والعدالة والدولة.

إلا أنها وضعت حجر الأساس للتأملات والجدل اللاحق حول إمكانية وشرعية فصل الدين عن الدولة بالمعنى الإسلامي، أي فصلها بالشكل الذي يجعل السياسة قضية دنيوية خالصة وقابلة للتمظهر في قانون وضعي أو شبه وضعي.

وليس مصادفة أن يتحول الاهتمام بتاريخ المشاهير إلى موضوع التأمل الفكري والسياسي والديني. فالاهتمام بالمشاهير هو الصيغة الفكرية للتمسك بعروة قوية، والتي عادة ما

تميز مراحل الانتقال القلقة. فهي بحاجة إلى أبطال ومشاهير وعباقرة وأدباء وأولياء وأنبياء من اجل البرهنة على أن ما تقوم به هو محاكاة أو استعادة أو تجديد لما قامت به الأسلاف. وهو موقف يعطي للفكرة امتدادها التاريخي وتمثلها للحق "المشهور" فيه، أو تمثيلا جديدا له.

فالاهتمام بالأبطال هو إشارة إلى فقدان البطولة، كما أن الاهتمام بالماضي هو إشارة على فقدان الحاضر. وكلاهما يهدفان إلى توحيد البطولة والحاضر بالشكل الذي يضمن آفاق المستقبل. إلا أن استعراض التاريخ الإسلامي من خلال مشاهيره وأبطاله السياسيين والعسكريين، كما حاول رفيق العظم (١٨٦٥-١٩٤٢)، وليس من خلال الأدباء والفقهاء، كان الأسلوب المباشر وغير المباشر لتناول قضايا الدولة والحق والشريعة والسياسة، باعتبارها قضايا مركزية للفكرة الإسلامية. مما جعل من الاهتمام بالأبعاد الاجتماعية والسياسية محور الإثارة الدائمة للرؤية الواقعية والعقلانية.

وهي إشارة نعثر عليها في قول رفيق العظم عن أن الله خلق الأرض وجعلها مضمارا تتسابق فيه الأحياء. فمن استمسك بعروة الجد استعلى ومن استمهل عزيمة النفس دنى واسترخى(١). وجعل من الرجال المشاهير والأبطال نموذجا للاحتذاء والاستمساك بعروة الجد. وهي فكرة ليست جديدة، كما أنها أثارت بعد الثورة الفرنسية والأحداث الجسام التي تبعتها من استعادة كبرى لقيمة الأفراد في التاريخ. حينذاك اصبح الحديث عن البطل والفرد الكبير والقائد والرجل العظيم والمشاهير والسوبرمان أصداء للأنا التي يمكن أن يصنعها الله والإرادة والقدر والمصير والأحداث التافهة أيضا. وعلى قدر ذلك يظهر الأنبياء والأبطال والرجال العظام والأفذاذ والمنقذون والمخربون. وهي مظاهر لا يخلو تاريخ الأمم العام منها. إلا أن لكل أمة قدرها ومقدارها في هذا الكم الهائل من مظاهر العظمة الفعلية أو المزيفة.

فعندما يتناول رفيق العظم مشاهير الإسلام، فانه أراد القول، بأننا نمتلك من العظماء ما يمكنه أن يفوق كفة الكثير من الأمم. لهذا شدد على أن هناك الكثير من القواد العسكريين (وليس واحدا) ممن هم أعظم من نابليون. كما حاول في الوقت نفسه إبراز ما في خصالهم النبيلة وأخلاقهم المتسامية من أبعاد تتعدى معالم العظمة الجسدية والعسكرية والظاهرية إلى بواطنها الروحية. الأمر الذي يجعل من الاهتمام برسم سيرتهم الذاتية في عالمنا الحالي ذات أهمية بالغة، لكونها تصب في اتجاه ما دعاه العظم بالتمسك بعروة الجد. لاسيما وأن تاريخ الأمم ومسار تطورها مرهون بما فيها من أفراد يرفعونهم إلى مصاف العظمة. إذ رب شخص تقوم به الدولة وتسعد الأمة،

١- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج١، ص٢.

وآخر تهلك به الدولة ويشقى الناس[1]. من هنا "كان أفذاذ الأمم معدودين، كما لم يخل من هؤلاء الرجال عصر من العصور ولا دولة من الدول،لأنهم أقطاب العالم الذي تقوم به أركانه" كما يقول العظم[2]. وهو اهتمام جعل من إعادة النظر بالرؤية التاريخية القديمة ونماذج الرؤية المشوهة في علم التاريخ الأوربي المعاصر له، يتمتع بقدر من المنهجية العلمية والسياسية في آن واحد. وهي منهجية لها أبعادها الداخلية والخارجية، أي أبعادها المرتبطة بتنامي وعي الذات القومي العربي وإمكانية إعادة بناء العثمانية بالشكل الذي يجعلها قادرة على إدارة شؤونها الخاصة بما يتطابق مع نموذج إسلامي وعقلاني أيضا. ولم تكن هذه الرؤية معزولة عن اثر الفكرة الليبرالية للثورة الفرنسية وحصيلة الفكرة الإصلاحية المتراكمة في مجرى القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. حيث نعثر عليها في محاولة العظم رؤية مفارقة الظاهرة التي عاصرها عن صعود الغرب وسقوط المسلمين. كما أنها الحالة التي لم يبحث عنها في الخارج، كما هو الحال بالنسبة لأغلب مؤرخي ومفكري تلك المرحلة، بل حاول رسم معالمها الداخلية. ووجد ذلك في "مصادرة" عامة يمكن القبول بها كواقع، لكنها لا تفسر حقيقة الظاهرة، خصوصا عندما أكد على أن الغرب بعد كل سقوط يسعى للارتقاء، بينما المسلمون لم يتلافوا هذا النقص. وهي إشارة إلى واقع مليئة بمعان سياسية حالما يحاول تطبيقها على مجرى التاريخ الواقعي نفسه. الأمر الذي كان يؤدي، كما أشرت قبل قليل إلى تضافر الأبعاد القومية (العربية) والسياسية (الدولتية) في تفسيره لهذه الظاهرة، أو بصورة أدق إلى محاولة توظيفها بالشكل الذي يجعل منها مقدمة لنقد الذات.

فقد وجد رفيق العظم سر عدم قدرة المسلمين على تلافي الضعف المشار إليه أعلاه في سببين رافقا تاريخ الدولة الإسلامية، الأول وهو غياب الديمقراطية، والثاني هو سيادة الدين. حيث اعتبر عدم توفر شروط الشورى والاختيار في البيعة أدى لاحقا إلى جعلها ملكية، أما الثاني فقد أدى إلى اصطباغ الدولة منذ نشوئها الأول بصيغة دينية. مما أدى بدوره إلى "غلق إمكانية الاستقلال لنوابغ الأمة وعقلائها في مدارج الرقي الطبيعي"[3]. ومن هذه الفكرة الجريئة التي بلورها في آخر كتابه (مشاهير الإسلام) توصل إلى ما يمكن دعوته بضرورة العمل من اجل إنشاء "الأمة السياسية". بل نراه يقول، بأن من الأولى أن تكون الدولة دنيوية، و"أن تكون للمسلمين حياة سياسية غير حياتهم الدينية"[4]. وذلك لان اصطباغ حياتهم السياسية بالدين أدى إلى أن تكون

١- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج١، ص٢-٣.

٢- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ، ج١، ص٣.

٣- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج٤، ص٦٧٦.

٤- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج٤، ص٦٧٧.

الأحزاب السياسية الناشئة كيانات اقرب إلى الفرق الدينية، أو أنها انحدرت جميعا في هذا الاتجاه بعد أن نشأت كقوى سياسية، مثل تحول الخوارج من فرقة سياسية بحتة إلى فرقة دينية. والشيء نفسه يمكن قوله عن فرق الشيعة وغيرهم من فرق الإسلام الأخرى. ووجد في هذا الانحدار "آفة من الدين نفسه".

وهي حصيلة اقرب ما تكون إلى تأسيس ما يمكن دعوته بالليبرالية الإسلامية السياسية. بمعنى محاولتها تأسيس الفصل المعقول للدين عن الدولة من خلال جعل الحياة السياسية والدينية روافد مستقلة بعضها عن البعض من اجل ألا تنحدر السياسة إلى الدين، ومن ثم إفساد الاثنين. ووضع هذه الفكرة في حصيلة نقده العام لتجارب الأسلاف وفتنهم الدينية والسياسية. كما وضع نقده هذا في حكمه القائل، بأن "المسلمين بم دخل على نظامهم الاجتماعي من الوهن، وما تخلل حكوماتهم من فساد النظام" هو نتاج فعلهم الخاص. وهي أمور لا علاقة لها بالدين الإسلامي بحد ذاته، بقدر ما أنهم جعلوا السياسة تابعا للدين. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن "الدين لم يحص كل ما تحتاج إليه المجتمعات الإسلامية من الأحكام الجزئية في المعاملات. ولم يقيد الأمة بقيود الحصر بما جاء فيه من كليات الأحكام دون التوسع فيما يقتضي لها من الجزئيات"[١]. وقد كانت تلك فكرة إسلامية متداولة وعامة، لها نماذجها المتنوعة في الماضي أيضا. إلا أنها اتخذت في مواقف رفيق العظم مظهرا واقعيا وعمليا فيما يتعلق بنقد العلاقة الفعلية بين الدين والسياسة. وذلك بفعل استبطانها هذا النقد بنقد الاستبداد وتوكيد قيمة الفكرة الليبرالية التي جمعت في ذاتها الصيغة الأولية عن الحرية والديمقراطية من جهة، وفصل الدولة عن الدين من جهة أخرى. من هنا معارضة العظم الفكرة الواسعة الانتشار آنذاك في الفكر الأوربي عما اسماه بإلصاقهم أسباب تدني الأمة الإسلامية بالدين الإسلامي، انطلاقا من أن المسلمين والغربيين من طينة واحدة لا فرق بينهما. وبالتالي فانه لا سببا آخر يفسر سرّ تخلفهم سوى الدين (الإسلامي). من هنا محاولته نفي هذه الأحكام من خلال إرجاعها إلى التاريخ وامتداده الاجتماعي المعاصر وليس من خلال إجراء مقارنات تأملية لا معنى لها أو عبر مقابلات مبنية على تأمل النصوص والمفاهيم المجردة. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن أهم أسباب التدني في العالم الإسلامي يقوم في استحالة الجمع بين حب الاستقلال والاعتماد في نفس الوقت في تسيير شئون الحياة إلى "أولياء الأمر"، وكذلك إلى إفراط بعض الخلفاء بحب الأثرة وتفريط المسلمين معهم من حيث قبولهم بالهيمنة عليهم. ووضع هذا التفسير في أساس انتقاده للتاريخ والمعاصر في عالم الإسلام ، كما وضعه في أساس نقده للفكر الأوربي النظري والعملي.

١- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج١، ص٩٩.

إذ وجد في الأفكار الأوربية التي استندت في رؤيتها التاريخية القديمة والمعاصرة تجاه عالم الإسلام إلى تصورات فجة وأحكام لا تتسم بالواقعية والحقيقة، وخصوصا ما يتعلق منها بما اسماه بالحملة الدينية النصرانية على الإسلام والمسلمين وتصويرها إياهما في صورة وحش ضار. وكذلك أحكامهم المتعسفة عما يسموه بتعصب المسلمين، وأنهم أمة نفخ فيها روح التعصب والجفاء والبغض لمن لا يدين بدينهم من الناس. حيث وجد في الاتهام الأول افتراء يتناقض مع التاريخ القديم والحديث، انطلاقا من أن النقد الأوربي أولى به أن ينظر إلى التمدن الأوربي في أقبح صور الحيوانية وأقسى لباس التوحش والهمجية عندما قارن بين حكم المسلمين في النصارى (نظريا وعمليا) وبين حكم "التمدن الأوربي" في المسلمين. بل اعتبر من العار على المدنية الأوربية التي وصلت إلى أرقى درجات الزهو بالمظاهر والصور وهي تنحطّ إلى دركات التسفل في الأخلاق والتأني عن الرحمة والبعد عن فضيلة النفس[١]. في حين اعتبر قول الأوربيين بتعصب المسلمين استقراء ناقصا، مبنيا أما على الغرض والتعصب الذميم المميز للسياسيين، أو انه نتاج تسلط الوهم على عامة الأوربيين لما كان يكنه عن الإسلام رؤساء الدين المسيحي[٢].

إننا نعثر في هذا النقد المباشر وغير المباشر للرؤية المركزية الأوربية وأسلوب تعاملها مع إشكاليات التمدن والتخلف في العالم الإسلامي على صيغة أخرى لموقفه من علاقة الدين بالسياسة والدين بالدولة، أي لما أسميته بالأبعاد الخارجية. وفي هذا النقد يمكن رؤية استمرار نقده لهذه العلاقة. بمعنى أننا نعثر في نقده لتاريخ هذه العلاقة في عالم الإسلام وانعكاسها السياسي والثقافي في الموقف من الغرب، مظهران لحقيقة واحدة حاول العظم التدليل عليها من خلال موضوع الرجال (المشاهير) أثرهم في التاريخ الخاص والعالمي.

وتضمن هذا الاهتمام في أعماقه بعث الروح القومي العربي من جهة، وإثارة قضايا الدولة والحياة السياسية من جهة أخرى. من هنا انطلاق رفيق العظم من تحديد أهمية دراسة هؤلاء المشاهير بالنسبة للأمم والأقوام والتاريخ. فالأمم جميعا تعير اهتماما بالغا لما لها في هؤلاء الرجال مع قلتهم وندرتهم في كل جيل. وتعمل الأمم من اجل تخليد ذكراهم، مع انه اهتمام يتباين بتباين الأزمنة والأقوام. وإذا كانت كتب التاريخ العربية والإسلامية السالفة عادة ما تتناولهم ضمن سياق كتب الأدب والسير، مع ما فيها من تكلف وسجع، فإن المهمة الآن تقوم في جعلهم نماذج للوعي المعاصر. وهي نماذج لها ما

١- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج٢، ص٢١٤.
٢- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج٢، ص٢١٥.

يؤثرها على غيرها من حيث القوة والتأثير. وكتب بهذا الصدد يقول، بأنه لو نقبنا عن هؤلاء الرجال في تاريخ كل أمة لوجدنا أعظمهم عمل وأعلاهم كعبا وأبعدهم همة رجال الإسلام الذين نبتت أصولهم في منابت الشيح والقيصوم[١].

لقد حاول رفيق العظم أن يجد فيهم نماذج لإثارة الأعمال العظيمة والهمم العالية. وهما مكونان لا يمكن للأمم أن تنهض بدونهما. بل نراه يربط قدر الأمم بهما. لاسيما وأنها نماذج ذاتية تنبع من أصول هي مصدر تاريخها الذاتي. فكما نبت رجال الأمم السهوبية في السهوب، والغابية في الغابات، والجبلية في الجبال، ولكل منهم خصاله وأفعاله، فإن رجالنا الأوائل هم الذين نبتت أصولهم في منابت الشيح والقيصوم. وهي نباتات تومئ إلى القوة والصلابة والتحدي. كما أنها الصفات التي يفتقدها العالم العربي والإسلامي. من هنا قيمة النظر في التاريخ ومشاهيره الأبطال لما له من دور كبير في شحذ الهمة والعزيمة على العمل.

ووضع هذه الفكرة في مقدمة كتابه عندما حصر مهمته في ثلاث قضايا أساسية وهي البحث في المشاهير عن قيمتهم الاجتماعية ودورهم الاجتماعي، والاستفادة من الماضي بالشكل الذي يجعله قادرا على إسداء النصح لخدمة القوم في الزمن الحاضر، واجتناب الخوض في تاريخ الفتن وبالأخص ما له علاقة بزمن عثمان ومعاوية. من هنا اكتفاءه بسيرة الخلفاء الثلاثة الأوائل وعدم تناوله سيرة الخليفة علي بن أبي طالب[٢]. وهي مهمات سبق وان تناول رفيق العظم بعض منها في كتبه ومقالاته،وبالأخص في كتابه (تنبيه الإفهام إلى مطالب الحياة الاجتماعية في الإسلام)، الذي حاول البرهنة فيه على أهمية وقيمة الموقف الاجتماعي في الإسلام. حيث توصل فيه إلى تنزيه حقيقة الإسلام مما لحق بها من وضع الأحاديث المزيفة التي ألحقت الضرر الفادح في دعوة الإسلام للعمل. من هنا ضرورة التخلص من الأحاديث الكثيرة الكاذبة المنسوبة للنبي محمد بهذا الصدد. بل والعمل جهد الإمكان من اجل تقليل نقل الحديث النبوي والبحث فيه عن نسبة معقولة بين الترغيب والترهيب من اجل استثارة الروح الاجتماعي الفاعل. وأخيرا ألا يجري استدراج العوام بالأحاديث لأنها تقفل على العقل والروح إمكانية الفعل بمعايير المنطق والمصلحة الاجتماعية.

وحاول تطبيق هذه الكرة حاول في كتابه (مشاهير الإسلام) من خلال ما اسماه بعدم إغفاله أية أخبار تاريخية مهمة تسهم في تعميق صور الفضائل وكشف الرذائل، والتفريق بين السعادة والشقاء فيها[٣]. من هنا تركيزه على دولة الخلفاء الراشدين

١- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج١، ص٣.

٢- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج١، ص٧.

٣- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج٢، ص٤٠٣

وأبطالها العسكريين والمدنيين. إذ اعتقد بأنها هي الدولة التي أسست مجد الإسلام وفخره وأنجبت الرجال العظام.

بهذا المعنى يمكن فهم تجاهله لتاريخ الفتنة والصراع بين علي ومعاوية وتجاهل تاريخ الخليفة علي بن أبي طالب. وهي فكرة توحي بمظهرها إلى موقف يهدف إلى إبراز قيمة الإجماع والإخلاص لمنطق الحياة الاجتماعية والسياسية. إلا أنها تبقى ضيقة أمام حقائق التاريخ وفكرة الإخلاص وتأسيس وترسيخ المضمون الاجتماعي والأخلاقي لفكرة الدولة والسلطة والحياة ككل. والقضية هنا ليست فقط في أنها تقلب مضمون الأحداث التاريخية ومجرياتها من خلال تجاهل السبب ورفض النتيجة. إذ أن سر الفتنة لم يكن في الإمام علي ولا في تاريخه، بل في خلافة عثمان وعثمان نفسه. أما إهماله إياه فانه يتضمن إهمال لحقيقة والتاريخ وأثره بالنسبة لتأسيس وتعميق وترسيخ الحق وقيم العدالة والنظام والحرية، أي كل ما كان يمثله الإمام علي بن أبي طالب في صيرورته وكينونته وحياته وموته وأثره.

إذ لا يفترض الإجماع وإزالة الفتن مسح القوة الأكثر وجدانية وعقلانية وإنسانية فيه، بل يفترض تأسيسها وترسيخها من خلال إبراز النتائج الدموية التي ترتبت على"هزيمتها" الزمنية. فهزائم الزمن هي المقدمة الضرورية للفوز التاريخي، لأنه لا تاريخ حق خارج تعميق وترسيخ وتأسيس وعي الذات الاجتماعي. وهو أمر ممكن فقط من خلال بناءه على أسس النسبة المعقولة للحرية والنظام، والعدل والمساواة، والالتزام بالقانون (الشريعة). وهي قيم لم يجسدها قولا وفعلا وظاهرا وباطنا في تاريخ الإسلام شخص أكثر وأكبر وأصدق من الإمام علي بن أبي طالب. بل يمكن القول، بأن أحد الأسباب الأخلاقية والروحية الكبرى التي أدت إلى سيطرت التسنن الخالي من معالم التقية والورع والإخلاص والروح، يقوم في ابتعاد الدولة والسلطة عن الخط العلوي، أي الخط الذي تمثل بصورة نموذجية وحدة ونسبة العقل والوجدان. وفي هذا الابتعاد ينبغي البحث عن أسباب الخراب اللاحق للإسلام وجموده وتحجره وانحباسه ضمن قيم الماورائيات المعذبة بالترهيب والترغيب المادي والمعنوي، التي وجدت تعبيرها النموذجي في الاستبداد والقهر السلطوي والابتعاد عن حكم الشريعة ومجافاتها التامة في ميدان الحقوق الاجتماعية العامة.

إلا أنه يمكن فهم مواقف رفيق العظم على أنها جزء من بقايا التسنن وأثره في آراء الكتاب والمؤرخين من جهة، واستمرار لرؤيته عن ضرورة تجنب تأريخ الفتن بالرجوع إلى إشكالاته الفعلية الكبرى. وهو اجتزاء تاريخي للتاريخ. من هنا طابعه المبتور في إعلاء شأن مفاهيم وقيم الدولة الشرعية والعدل والحرية والشورى. لاسيما وان هذه

المفاهيم والقيم لم يجسدها، أو كان يمكن أن يجسدها على حقيقتها في تاريخ الإسلام غير الإمام علي بن أبي طالب. فمن المعلوم تاريخيا، أن أبو بكر "تآمر" من اجل استلام السلطة، و"سلّمها" لاحقا لعمر بن الخطاب. بينما اختار عمر مجموعة الشورى، التي "انتخبت" بدورها عثمان بن عفان. أما النتيجة فهي العصيان الشامل والثورة الإسلامية التي أطاحت به، كما أنها الثورة التي "أجبرت" علي على استلام السلطة. وقد تكون هي التجربة اليتيمة في تاريخ الإسلام ككل التي تجبر الجماهير أحد أئمتها على استلام السلطة. بعبارة أخرى، لقد كان "اختيار" الإمام علي هو الحالة الوحيدة في تاريخ الإسلام التي استجابت إلى حقيقة الشورى وفعلها الاجتماعي. وفي مجرى حياته وصراعه لم يقرّب أحدا من أل البيت ولا من آل هاشم ولم يعرف عنه حب الرياسة والريادة. ثم ترك السلطة دون أن يرشح لها امرئ ما. بمعنى انه تركها للأمة لتختار من تراه مناسبا، مع انه كان في أوج الصراع الدموي مع أعداءه. بمعنى انه لم يورث السلطة لا بالمعنى العائلي ولا حتى بالمعنى السياسي. وهي أرقى حالة مستجيبة لحقيقة الشورى وشرعية الانتخاب المتروك للأمة، بوصفها أحد حقوقها وواجباتها الكبرى. من هنا شكلت إزالته من "تاريخ المشاهير" نموذجا لما أسمته بالطابع المبتور في إعلاء شأن مفاهيم وقيم الدولة الشرعية والعدل والحرية والشورى.

وفي هذا الاتجاه يمكن أيضا الإشارة إلى ضعف وخطأ الفكرة المنهجية في البحث التاريخي التي وضعها رفيق العظم في كتابه (مشاهير الإسلام) عندما أكد على أن الشيعة والمعتزلة في تناولهم تاريخ صدر الإسلام علقوا عليه من الجهة الدينية لا من الجهة الاجتماعية والسياسية، وغلوا في ذلك وبالأخص الشيعة[١]. وهي فكرة تأخذ العبارة "الشيعية" و"المعنزلية" بحد ذاتها وليس ضمن سياقها التاريخي. إذ لم تكن "الوجهة الدينية" في الواقع سوى النتاج الأكثر رمزية للوجدان العارم في تناول أحداث التاريخ. أما "الغلو"، فانه الصيغة الواقعية للرؤية الاجتماعية والسياسية. إذ لم يكن هذا "الغلو" النقدي في مواقفه من الخلفاء الثلاثة الأوائل سوى الصيغة الملازمة لوحدة العقل والوجدان في تجريد الخلفاء من مسحة التقديس والتبجيل أيا كان شكلها ومحتواها ومصدرها. ومن ثم الإبقاء على ما لهم وما عليهم ضمن معايير الأحكام التاريخية بمختلف نماذجها، بما في ذلك المفرط في نقده إياهم. مع أن هذا "الغلو" كان جزئيا وصغيرا في الوقت نفسه ضمن تياري التشيع والاعتزال. بل يمكننا القول، بأن الثقافة الكبرى لا تعقل بدون صراع ووحدة العقل والوجدان. وهما مكونان أبدعهما التشيع والاعتزال في عالم الإسلام الأول. بعبارة أخرى، إن التشيع والاعتزال هما اللذان

١- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج٣، ص٦٦١.

جعلا الإسلام والثقافة الإسلامية ككل نداءا وجدانيا وعقليا، وسبب هلاكه كان بأثر هلاكهما.

وضمن هذا الإطار يمكن فهم نقده لمواقف الشيعة عما اسماه بخلطهم السياسة بالدين من خلال زعمهم بأن مطلب الخلافة فرع من النبوة لا يختلف عن أصله ولا يصح وضعه في غير موضعه. واشترطوا فيه ما يشترط في النبوة من العصمة التي جعلوها محصورة في علي وأهل بيته. ووجد رفيق العظم ي هذه الفكرة مجرد تقليد العميان[1]. ولا تخلو هذه الفكرة من رؤية نقدية سليمة من حيث محاولتها تأسيس فصل الدين عن السياسة من جهة، ووضع السلطة والدولة في ميدان الحياة السياسية الخالصة. إلا أن رفيق العظم يعيد إنتاج نفس الفكرة المذهبية الضيقة التي انتقدها حالما يرجع "الابتداع والبلاء العظيم" في تاريخ الإسلام إلى ظاهرة التشيع بحد ذاتها، وبالأخص ما اسماه بمذهب القائلين بإمامة آل علي[2]. مع ما ترتب على ذلك من تبرير لسياسة أبي بكر وعمر بإبعاد آل هاشم عن السلطة بوصفه سلوكا أخلاقيا سياسيا كان يهدف إلى إزالة فكرة ونفسية الاستعلاء والريادة المغروسة عندهم بسبب قربهم من الرسول! كما وجد فيه أمرا طبيعيا وضروريا لأنه يستجيب لما ألفه العرب والمسلمين الأوائل من حب للحرية والمساواة والإخاء! وهي فراسة ظهر صدقها حالما استولى الهاشميون على السلطة زمن الخلافة العباسية والفاطمية. حيث كشفوا عما في مساعيهم هذه للاستيلاء على السلطة من إراقة للدماء بصورة لا مثيل لها[3]! إننا نقف هنا أمام تفسير مبسط ويبتذل معطيات ومجريات التاريخ الواقعي وعلاقته بالشيعة ككل، كما نه يشذ عن مجمل الرؤية الواقعية والعقلانية المميزة لمواقف وآراء وتقييمات رفيق العظم في كتابته عن تاريخ المشاهير في الإسلام. إلا انه يمكن فهمه ضمن السياق العام لفكرته عن ضرورة عزل الدين عن الدولة بالشكل الذي لا يجعل أيا منهما أسير الآخر، أو بالطريقة التي لا تؤدي إلى تطرف المواقف والأحكام. وليس مصادفة أن يبلور تقييمه تجاه تيار الخوارج، الذي اعتبره من الناحية السياسية الدينية مصدر الفتنة والمضرة على عليّ وأصحابه، ومعاوية وأحزابه، ومروان وجنده، وعبد الملك وكيده، والخلفاء من بعدهم. إذ وجد في سلوك الخوارج أفعالا أدت إلى اصطباغ الأرض بالدماء وتكدير صفو الدول في مجرى حروبهم الطويلة والعديدة، إلا انه وجد فيهم ممثلي حركة نموذجية من حيث مسعاها لاستئصال الأرستقراطية الناشئة في دولة الخلافة لولا غلوهم. بمعنى انه وجد فيهم القوة القادرة على استجماع الناس في الصراع من اجل القضاء

١- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج١، ص١٩-٢٠.

٢- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج٣، ص٦٣٣.

٣- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج٢، ص٤٤٢.

على الأرستقراطية الناشئة لولا غلو في معتقداتهم وإغراب في بوادر ألسنتهم وتطرف في مذهبهم أدى إلى اشتعال فتيل الحرب والقتل الدائم[1].

ولم يقف رفيق العظم عند هذه الفكرة، بل جعلها اقرب إلى بديهة معقولة بمنطق الرؤية التاريخية العملية، التي تتمتع بقدر يسير من المصداقية، إلا أنها مفهومة ضمن مشروعه العام الباحث عن عروة واسعة من مشاهير الإسلام ضمن معايير الرؤية السياسية الخالصة. وفي هذه الرؤية تكمن قيمة وقدر المشروع الذي يقدمه رفيق العظم. إذ نعثر حتى في جمعه وتحليله وتقديمه لأعمال المشاهير المسلمين بحثا عن تقاليد الإجماع والاعتدال والوسط. من هنا يمكن فهم تجنبه الخوض في خلافات وفتن لا تعمل في نهاية المطاف إلا على إثارة الأبعاد الدينية والمذهبية الضيقة التي وجد فيها انتهاكا سافرا ومخربا لمعنى التاريخ السياسي وحقيقته. وكتب بهذا الصدد يقول، بأنه لم يعلق على أخبار الفتنة إلا الوجهة السياسية والاجتماعية من اجل المصالح الدنيوية للأمة وحقوقها السياسية. أما حقوق اللّه فهي بينه وبين خلقه. واستكمل هذه المقدمة برؤية منهجية تاريخية أعمق تقول، بأن تاريخ صدر الإسلام مليء بالعبر، وتحويله إلى صراع ديني يفقده قيمته [2]. ووضع هذه الفكرة في صلب تأويله لمنهجية وكتب التاريخ الإسلامية القديمة. إذ اعتبر بداية العلم التاريخي الإسلامي سليمة بسبب تمحوره حول حرية التعلم وبيان الحقيقة. إلا انه تجنب البحث في الأسباب والنتائج. ولم يكن هناك مؤرخا استطاع الخوض في جدلية السبب والنتيجة غير ابن خلدون في كتابه (المقدمة)، إلا انه مع ذلك لم يطبقها على تاريخه كما يجب"[3].

وهو موقف نقدي كان يهدف إلى البحث عن علل الأشياء المتعلقة بخراب الدولة وتخلف العالم الإسلامي. إذ لم يعن التركيز على فكرة السببية في فهم أحداث التاريخ العربي والإسلامي سوى البحث عن أسباب الانحطاط، مع ما يترتب على ذلك من بحث لإيجاد أفضل السبل للخروج منه. من هنا تركيز على ما اسماه بضرورة تطبيق الفهم السببي على التاريخ الفعلي. الأمر الذي جعله ينتقد أيضا أسلوب ابن خلدون بهذا الصدد مع إقراره بعظمته التي لا مثيل لها.

فقد كان الهمّ الفكري للعظم يصب في مجرى البحث عن سبب انحطاط الحياة السياسية والاجتماعية وسرّ فقدان الحياة الدنيوية والأمة السياسية في العالم الإسلامي. مما يشير بدوره إلى إدراك قيمة البحث عن الحياة الدنيوية والأمة السياسية وضرورتها بالنسبة للخروج من مأزق التخلف الحضاري وانحطاط الدولة. وهي فكرة كان العظم

١- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج٣، ص٦٤١.

٢- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج٤، ٨١٤.

٣- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج٣، ص٦٦١.

يعيها بصورة مباشرة عندما أكد مرارا على أن سبب انحطاط الدولة الإسلامية وفكرة الدولة والحياة السياسية والدنيوية يعود أساسا إلى سيطرة الاستبداد، أي إلى الابتعاد عن سيادة القانون في الحياة ككل. وانطلق في مواقفه هذه من فكرة عامة سليمة تقول، بأن "مؤازرة القوة للشرائع قاعدة كلية لا تختلف سواء عند الشرائع الإلهية أو الأوضاع البشرية. وقد ترتب على قيام الدول في كل ملة من الملل لضرورة وجود الوازع"[١]. في حين أن "ملازمة القوة للدين إرهابا للناس وكبحا لجماح النفوس"[٢].

بعبارة أخرى، انه وجد في ملازمة القوة للدين سر الخراب الشامل لنفس الإنسانية، وذلك بسبب ما يؤدي إليه هذا التلازم من قهر وكبت وإرهاب. في حين رفع أولوية الشريعة (القانون) المسنودة بالقوة إلى مصاف الموازاة الضرورية لبناء الدولة بغض النظر عن القومية والدين. وحلما حاول تطبيق هذه الفكرة على التاريخ الإسلامي، فانه وجد في تضافر انحراف الفقهاء عن الحياة الاجتماعية والسياسية وابتعاد الدولة عن تقاليد الشريعة سبب استتباب الاستبداد والانحطاط. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن "دوام الظلم يفسد الأمة في كل شيء". وعادة ما يترتب هذا الفساد على غياب القانون. إذ لم يتوحد القانون في الدولة الإسلامية، بل نرى كثرة الاختلاف بين المخرّجين والمرجحين حتى على المسألة الواحدة. في حين تطاول الحكام الظالمون على أموال الناس وحقوقهم من خلال القيام بعقوبات لم يرد بها نص صريح من القرآن والسنة. ومع انه كان هناك الكثير من المحاولات الجدية لوضع حد لهذه الممارسات من خلال رفع سيادة الشريعة في الحياة، إلا أنها لم تؤد إلى نتيجة قاطعة بسبب "آفة الخلاف". إضافة إلى عدم وجود آلة (قوة) تدعمها[٣]. وهي حالة أخذت في التراكم بعد مرحلة الخلفاء الراشدين. حيث ربطها رفيق العظم أساسا بصعود الدولة الأموية. إذ وجد فيها دولة مخالفة للفطرة البدوية. ووجد سبب هذه المخالفة في "اختلاطهم بالأعاجم". في حين كان ينبغي من وجهة النظر التاريخية الطبيعية للتطور أن تكون الدولة الأموية نموذجا لاستثمار البذور الديمقراطية التي أسست لها مرحلة الخلفاء الراشدين. إذ تقتضي حالة القوم البدوية وميلهم الفطري للحرية استمرار الحكم النيابي في الدولة العربية الناشئة. إلا أن اختلاط العرب بالأعاجم أدى إلى إنتاج فئة الموالي التي أنتجت بدورها تفرق "العصبية العربية" مع ما ترتب على ذلك من تفرقهم إلى "أنصار الحرية" و"استعمال الاستبداد"[٤].

١- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج١، ص١٦

٢- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج١، ص١٦

٣- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج١، ص١٠٤

٤- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج٢، ص٢٠٢-٢٠٣.

لكن العظم لم يسع من وراء ذلك إدانة المرحلة الأموية أو غيرها، كما انه لم يرفع تجربة صدر الإسلام إلى مصاف المطلق. على العكس، انه وضعها ضمن التاريخ السياسي للدولة. وشكلت هذه الفكرة مقدمة رؤيته الواقعية والعقلانية للموقف من تلك المرحلة، بحيث نراه يقول، بأن حصر الإسلام بعصر الصحابة وما قاموا به هو تحجير له، كما أن "الانتفاع بأصول الترقي عن الأمم الأخرى كما انتفع الأوربيون من المسلمين لا يضرنا في شيء، بل على العكس"[١].

واستكمل العظم هذه الفكرة في اعتقاده عن أن الحكم المطلق هو سبب الانغلاق والانحطاط. وان أساس الدولة القوية هو الحرية والعدل. وعليه اعتقد بضرورة النظر بتجارب الدولة الإسلامية بوصفها مقدمة لتفعيل حصيلة الرؤية التاريخية بما يخدم الإصلاح الفعلي. خصوصا إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن دولة المسلمين في عهد الخلفاء الراشدين كان قيامها بالقانون لا بالقوة، كما يقول العظم. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن حياة هذه الدولة كان بالشريعة لا بالسيف. وأنها كانت دولة قانونية تستند إلى الشرع الإلهي لا دولة عسكرية تستند إلى القوة الجبرية[٢].

ذلك يعني، أن الجوهري في دولة الخلافة هو طابعها الشرعي واحتكامها للقانون. الأمر الذي جعلها في الوعي التاريخي نموذجا رفيعا، لا بسبب طابعها الديني. وبهذا المعنى أبدعت الثقافة الإسلامية اللاحقة فكرة أن الخلافة صارت ملكا عضوضا وسلطة قاهرة بعد تحولها من عهد خلافة الراشدين إلى السلطة الأموية والعباسية لاحقا. وهو السبب الذي جعل الحكومة في خلافة الراشدين نموذجا مثاليا لعل أول من جسده هو أبو بكر الصديق، كما يقول العظم. إذ استطاع أبو بكر أن يرسي أسس دولة العدل والحرية،التي يمكن اعتبارها أفضل ديمقراطية في حياة وتاريخ الأمم جميعا[٣]. وهو نموذج مثالي أولا وقبل كل شيء، لأنها رئاسة دنيوية، باعتبار أنها شيء والنبوة شيء آخر، لاسيما وانه لا يشترط بها، كما وضعها المسلمون، من النبوة شيء. وذلك لان النبوة هي رسالة إلهية، بينما الخلافة "رئاسة دنيوية يتعلق بها حماية الشرائع وإقامة أركان الدين"[٤].

وإذا كانت دولة الخلافة في مظهرها تتمتع بقدر من الرئاسة الدينية، فلأنها كانت مرتبطة أساسا بحماية الشريعة والحكم بين الناس بها. وبما أن الشريعة الإسلامية هي نبوية إلهية، لهذا كان الارتباط بها دينيا من هذا الجانب فقط. ولهذا أيضا قيل عنها

١- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج٢، ص٣٠٥.

٢- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج٢، ص٤٠٥-٤٠٦.

٣- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج١، ص١٢٠.

٤- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج١، ص١٦-١٧.

بأنها "رئاسة دينية وخلافة نبوية" فيما يتعلق بإقامة أركان الدين. إلا أنها من حيث وظيفتها المباشرة في إدارة وتنظيم شئون الحياة، فهي رئاسية دنيوية. إلا انه ارتباط ميز خلافة الراشدين فقط. مما يعطي لها أفضلية وليس تقييدا لحقيقة الدولة (الخلافة) وفاعليتها. وذلك لان تحقيقها كان يفترض من وجهة نظر المسلمين (الأوائل) وجود كل من الحرية والعقل والعلم والعدالة في حاملها. بينما لا يشترط فيها النبوة، لأنها صفات دنيوية خالصة ومهمة من اجل إدارة شئون الدنيا. وهي شروط حددت إلى جانب أمور أخرى صيغة الحكومة الإسلامية في مبدأ ظهورها. حيث كانت "شبيهة في بعض وجوهها من الحكومة الشورى، إلا أنها لم تخلو في الوقت نفسه من صبغة استبدادية"[١].

إننا نعثر في آراء العظم هذه على رؤية نقدية تحاول استخلاص حقيقة الإسلام عن حقيقة الدولة ووضع الفرق الفعلي بينهما في الوقت نفسه. بمعنى البرهنة على أن حقيقة الإسلام ليست حقيقة الدولة، كما أن حقيقة الدولة، مهما كانت قويمة، هي جزء من تاريخ الدولة نفسها، أي جزء من تاريخ الأمة السياسية. ومن ثم فإن حقيقة الإسلام بهذا الصدد تقوم في وضعه القواعد العامة القادرة على صنع أمة سياسية تحتكم في وجودها وحياتها إلى الشرع.

فالتجارب التاريخية للام جميعا تبرهن على أن ترقي الممالك والدول يتوقف على أمرين الأول وهو صبغة الدولة والثاني وهو سلوك رؤساءها، كما يقول العظم. وهما أمران مترابطان. واعتبر العظم انه إذا كانت الدولة دستورية، أي حكومة مقيدة برأي الأمة وخاضعة لسلطة الشورى ويعود فيها غلبة الأمانة على الخيانة والعدل على الجور، فإنها تحتوي على شروط النجاح والترقي[٢]. وإذ تفترض هذه الشروط بدورها القدرة الدائمة على مواجهة الإشكاليات الفعلية القائمة أمام الدولة والمجتمع. بمعنى ضرورة الاجتهاد الدائم من اجل البحث عن حلول واقعية للمشاكل الواقعية.

فالإسلام من وجهة نظر العظم، هو بحد ذاته اجتهاد دائم. والقضية هنا ليست فقط في انه حتى الاجتهاد هو بذل الجهد، بل ولأن حقيقته من وجهة النظر الإسلامية تقوم في "إدارة الأحكام على المصلحة على تمادي الزمان". وإذا أخذنا بنظر الاعتبار أن "الأحكام القرآنية التي كانت إنما هي أصول عامة أو كليات ليس من شأنها الإحاطة بجزئيات الحوادث التي تتجدد في كل وقت ومكان" من هنا ضرورة الاجتهاد بحد ذاته، كما يقول العظم[٣]. وتستمد هذه الضرورة مقوماتها من صميم الرؤية الإسلامية المبنية على مبدأ العدل والمصلحة، بوصفهما أساسان يفترضان الاجتهاد الدائم بفعل

١- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج٢، ص٥١٠.
٢- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج٢، ص٥١٠.
٣- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج١، ص٩٧.

تجددهما مع مرور الزمن. إذ ليست حقيقة الاجتهاد من وجهة نظر العظم، سوى إدارة الأحكام على أساس رؤية المصلحة المتغيرة مع مرور الزمن، أي أنها لا تتحدد بزمن دون آخر، بل هي حركة دائمة لبذل الجهد على قواعد ثلاث عامة، الأولى وهي مشروعية الترخيص عند الحاجة، والثانية انه دائر مع مصلحة الحق، والثالثة انه مرخص به لوضع الأحكام بإزاء الحوادث. ذلك يعني أن وظيفة الاجتهاد هي الإجابة على الحاجة المتجددة التي لا نص صريح فيها أو حولها على أن تكون هذه الإجابة دائرة على تأسيس وحدة المصلحة والحق. وهي رؤية عميقة من حيث فاعليتها بالنسبة لتأسيس فكرة الدولة الشرعية والمجتمع العامل بقواعد القانون. من هنا موقف رفيق العظم المعارض لما يسمى بسد باب الاجتهاد. حيث وجد في إغلاقه إغلاقا للحياة الحرة، الذي وجد فيه أيضا سر سيادة الاستبداد وغياب العدل وانحطاط الدولة والمجتمع والحضارة. بل انه وجد في سد باب الاجتهاد مجرد استجابة لنفسية وذهنية الأمراء المستبدين، الذي ساهم به أيضا بعض الفقهاء. حيث وجد في سد باب الاجتهاد أمرا يعارض حقيقة الاجتهاد بوصفه بحثا دائما عن الحلول التي تواجه الدولة والمجتمع والإنسان على أساس قاعدتي المصلحة والحق. واعتبر الحكومة الإسلامية في خلافة الراشدين نموذجا عمليا يبرهن على ضرورة الاجتهاد الدائم[1]. ولا يعني ذلك في الواقع سوى إنتاج وإعادة إنتاج العدل في الحياة الفردية والاجتماعية. إذ ليس الاجتهاد على قاعدة المصلحة والحق سوى الاجتهاد العامل من اجل تأسيس العدل، أي بناءه وغرسه في بنية الدولة والمجتمع. لاسيما وأن "الإسلام لا يتنافى في قاعدة الحق والعدل التي تدور عليها مصلحة المسلمين"[2]. ويمكن ملاحظة ذلك في مظاهر وسر انتشار الإسلام بحد ذاته. ووضع ذلك في استنتاجه القائل، بأنه "لن تبلغ أمة بالظلم والقوة وكثرة العدد والعدة ما بلغه المسلمون في ربع قرن من استخضاع الأمم بالعدل"[3].

ذلك يعني، أن القوة الفاعلة في تاريخ الإسلام الأول هي العدل وليس القوة. إذ يبرهن تاريخ الأمم جميعا على استحالة بلوغ ما بلغه المسلمون الأوائل بالقوة والجور. إضافة إلى أن وقائع ومعطيات الفتح الإسلامي تبرهن على أن أكثر ما فتح المسلمون كان بالعدل لا بالسيف. وتبرهن هذه الوقائع على أن حقيقة الإسلام بالعدل، أي بحكم الشرعة (القانون). كما أنها تبرهن على أن قوة الأمة والدولة بالعدل وليس بالقوة كما هي. بعبارة أخرى، إن القوة بالعدل وليس بالعكس. وهي حقيقة نلمحها في كل شيء. بحيث جعله يقول، بأن "الرأفة تقوم مقام العنف، والعدل يغني عن استعمال القوة".

١- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج١، ص١٠٦-١٠٧.

٢- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج١، ص١٠٠.

٣- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج١، ص٥٢.

كما أنها حقيقة يمكن رؤيتها في تاريخ الأمم جميعا. بمعنى أن جوهرية العدل بالنسبة للدولة أمرا قائما بحد ذاته وليس له علاقة بالدين كما هو. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن "العالم البشري على اختلاف الأمم والشعوب ما زال ولن يزال قائما بمن يتولى شئون الناس من الرؤساء والسلاطين. وفيهم وثنيون وهم اعدل من ساس الممالك. كما نراه في ملك اليابان الآن وكسرى في قديم الزمان"[١]. وقد أعطت هذه الفكرة الإسلامية القديمة لعلاقة الدولة بالعدل بعدا ذاتيا، كررها العظم إلا انه أعطى لها بعدا سياسيا واجتماعيا جديدا. إذ نراه ينطلق من فكرة العامة القائلة، بأن انحراف حكومة من الحكومات عن طريق العدل سوف يؤدي بها بالضرورة إلى استعمال أساليب الجور والاستبداد. وفي هذا تكمن أسباب انهيارها. وبالتالي، فإن قوة القانون والقضاء هو مصدر قوة الدولة وترقي الأمم. من هنا استنتاجه القائل، بأن لنظام القضاء أثرا عظيما في ترقي الأمم أو تدنيها. وذلك لأنه أسلوب وجود الدولة والأمة.

ووجد البعد السياسي والاجتماعي الجديد في مواقف العظم من إدراك وإعلاء شأن العدل بحد ذاته، في إدراك وإعلاء شأن الحرية بوصفها الوجه الأحر للعدل. ووضع هذه الفكرة في تقييمه العام لتجربة الإسلام الأول عندما اعتبر نشاط النبي محمد وتأسيسه للشريعة الإسلامية عملا "مبنيا على دعائم الحرية والعدل"[٢].

إن رفع الحرية والعدل إلى مصاف الدعائم الأساسية للشريعة يتضمن على إدراك جديد للأبعاد الاجتماعية والسياسية في الشريعة الإسلامية التي حاول رفيق العظم البحث فيها عن خصوصية تاريخ ظهور الإسلام ودولة الخلفاء الراشدين. وهي خصوصية تتضح معالمها في الأبعاد الكبرى للحرية والاستقلال والديمقراطية في التعامل مع كافة القضايا، بما في ذلك تجاه قضية السلطة. والأمر الذي يدل على أن "العرب قد اعتادوا، بأصل الفطرة، على حرية الفكر والقول. وشرائع الإسلام لم تكن مصادمة لتلك الفطرة"[٣].

أما قيمة هذا التمثل الإسلامي لفطرة العرب الأولى فقد تجلت بصورة نموذجية فيما بلغته حرية الضمير وحب العدل بالمسلمين الأوائل. إذ لم تكن سيادتهم سوى النتيجة المباشرة لقول الحق وتنشق الحرية واستقلال الضمائر، لا بالذل والخضوع والتقيد بقيود العبودية"، كما يقول العظم[٤]. وفي غياب الحرية ينبغي البحث عن سر تخلف العالم الإسلامي (والعربي) مقارنة بالغرب. ذلك يعني، إن العظم يجد في الحرية

١- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج١، ص٢٠.
٢- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج١، ص٢.
٣- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج٤، ص٧٦٩.
٤- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج٢، ص٣٨٤.

سرّ التقدم والتطور والعدل أيضا. وعندما تأمل العظم تاريخ اضمحلالها التدريجي واندثارها شبه التام في مجرى خراب الدولة العربية الإسلامية، فإنه توصل إلى أن أسباب ذلك تقوم في عدم العناية بوضع قواعد الشورى على الأصول الثابتة منذ نشوء الدولة، إضافة إلى "تحريم العلماء بإيعاز الأمراء الخوض في تاريخ الخلفاء الراشدين التي كانت كلها حياة وعبرة وحرية"[١].

لقد حاول العظم البحث عن سر الانحطاط ليس فيما كان البعض يدعوه بالابتعاد عن مبادئ الإسلام الحقيقي وما شابه ذلك، بل في إرجاعه إلى أسباب تتعلق بطبيعة الحكم السياسي والرؤية السياسية التاريخية. مما حدد قيمة الرؤية السياسية في مواقفه من التاريخ، التي تقترب من ضرورة بناء الوعي الذاتي التاريخي على أسس تكفل للحرية والعدل وحدتهما من اجل إصلاح واسع للدولة والمجتمع. وهي حصيلة واضحة في فكرته عن غياب ما يمكن دعوته الآن بالدستور الثابت في مبادئه الكبرى المحددة لسلوك السلطة وقواعد الحياة الاجتماعية، التي وضعها في ما اسماه بعدم "وضع قواعد الشورى على الأصول الثابتة"، أي عدم وضع قواعد الحياة الديمقراطية على مبادئ الدستور الثابت في أساس الدولة. وهو تغييب أستكمله تجهيل الأجيال الجديدة بفهم حقيقة التجربة التاريخية للديمقراطية والعمل بموجب المبادئ والقانون المميزة لخلافة الراشدين. بمعنى قطع الوعي السياسي التاريخي من مصادره الأصلية الحقيقية.

أدى هذا الفهم عند رفيق العظم إلى مواقف يمكن اعتبارها الصيغة الأولية العامة للبديل السياسي، وبالأخص عندما يضع فكرة الحرية في أساسه. إذ لم تعد الحرية عبارة فضفاضة، بل فضيلة سياسية تتحدد أولا وقبل كل شيء بضمان "حقوق الإنسانية" المبنية على أساس الرؤية العقلية وأصول الاجتماع. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن "الحرية فضيلة معناها تخلص الإنسان من الأسر وتخليصه من ضيق الحجر، وجواز تصرفه في كل حق من حقوق الإنسانية التي سوغها العقل وقضت بها أصول الاجتماع والتعاون"[٢]. بعبارة أخرى، أن الحرية فضيلة جامعة لحقوق الإنسان كلها، والتي تستجيب للعقل والاجتماع. ذلك يعني أن مصدرها هو الاجتهاد العقلي ومتطلبات التطور الاجتماعي. أما في مجال تجسيدها الفردي فقد ربطها العظم بما اسماه بتملك الإرادة ونتاج العمل والأمن الخاص. ذلك يعني انه ربطها بالمكونات الجوهرية للوجود الإنساني، ألا وهي حرية الإرادة والتمتع بثمار العمل الشخصي أمنه الذاتي. وهي فكرة ومطالب سجلها فيما اسماه بشكل ظهور فضيلة الحرية في الإنسان عندما يكون "مالكا

١- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج٤، ص٧٧١.

٢- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج٢، ص٤٠٣.

لإرادته لا يتحرك بإرادة سواه، مالكا لثمرة عمله لا حق لآخر بحرمانه منها، مالكا أمنه لا سلطان لآخر في سلبه"[١].

وسار العظم شوطا ابعد في هذا المجال عندما حاول أن يؤسس لفكرة الحرية من خلال ربطها بقيود مكملة لها أو حافظة لها. ففضيلة الحرية تتضمن، شأن كل فضيلة أخلاقية سياسية كبرى، حقيقة الاعتدال والوسط. من هنا قوله، بأن الحرية هي وسط مقيد بقيدان "نفسي" و"خارجي". ووضع في "القيد النفسي" ما اسماه بالمزاج الديني أو الفضيلة الذاتية. بعبارة أخرى، انه أراد القول، بأن الحرية ممكنة فقط ضمن بنية سياسية واجتماعية أخلاقية معينة. أنها تنمو وتتكامل في ظل تناسب بين تأثير الدولة وقوانينها من جهة، والأخلاق الاجتماعية الدينية منها وغير الدينية من جهة أخرى.

ذلك يعني، أن العظم أراد التأسيس لفكرة الاعتدال السياسي من خلال تنشيط الإرادة الذاتية للفرد والمجتمع وتقييدها بقانون يحكم سلوكها العام والخاص. ولا يعني ذلك في الواقع سوى رفع حكم القانون إلى مستوى حقيقة الدولة والحرية. بمعنى أن الحرية ممكنة في ظل حكم القانون، كما أن سيادة القانون هو حقيقة الحرية. وحاول الكشف عن هذه الفكرةا من خلال تتبع نتيجة ما اسماه بالوازع في تاريخ العرب والإسلام، أي في أثره بالنسبة للانتقال من حرية الجاهلية إلى حرية الإسلام. وانطلق العظم في فكرته هذه من أن الوازع (وبالأخص وازع الشريعة) هو مكمل للإرادة ومتماشيا معها. وإلا فأن الحرية تصبح فوضى. والعرب كانوا في جاهليتهم على جانب من الإفراط في الحرية. وهو سبب نشوء العصبية عندهم. وضمن هذا الإطار ينبغي فهم الفكرة الإسلامية عن الطاعة كما وردت في الآية القائلة، "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم". إذ لا تعني طاعة أولياء الأمور هنا سوى طاعة الشرع من خلال ردهم في الحرية إلى حد الوسط. وهي فكرة جلية في فهم المسلمين الأوائل. فعندما خطب أبو بكر قال:"أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم". بمعنى انه فرض الطاعة بتقييد الشريعة (القانون) كما هي، بوصفها فكرة مبنية على رؤية واقعية لطبيعة الإنسان والمجتمع والدولة. بمعنى أن اقتران الحرية بالعدل (القانون) هو ضمان الرقي الإنساني بكافة مجالاته ومستوياته. وعلى العكس منه، يؤدي إلى خراب المجتمع ودماره. وذلك لان فقدان النفوس للحرية يفقدها النزوع إلى الحياة الطبيعية، كما يقول العظم. وإذا بلغ الاستبداد أوجه "فدمارها يكون بيد غيرها لا بيدها. والمنال إلى هذا أشنع"[٢].

١- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج٢، ص٤٠٣.

٢- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج٢، ص٤٠٩.

بمعنى أن فقدان الحرية يؤدي بالضرورة إلى فقدان كل شيء بما في ذلك استقلال المرء والمجتمع والدولة والأمة.

يعكس هذا الاستنتاج من حيث استعداده الواقعي إمكانية الرؤية النقدية والعقلانية للعظم في تأمل التاريخ السياسي للعالم العربي بدأ من خلافة الراشدين وانتهاء بزمنه. فهو الزمن الذي كانت تتصارع فيه وتختلف تقاليد الإسلام المتحجرة في عالم العثمانية التركية وضغط الفكرة الليبرالية الأوربية. وما بينهما كانت تتعرك مختلف الأفكار التي شاطر العظم تيارها الإصلاحي الإسلامي بشكل عام والليبرالي منه بشكل خاص. إلا أنها كانت ليبرالية مبتورة. بمعنى أنها لم تؤسس بصورة متكاملة لفكرة الحرية والإخاء والمساواة بالشكل الذي يرتقي بها إلى مؤسسة الدولة الشرعية وفكرة المواطنة التامة. وقد كمن هذا النقص في الآفاق المسدودة للسلطنة العثمانية، وفي الضعف التاريخي لسوريا آنذاك، والتي نعثر على صداها في تقييمه العام لحالة سوريا عندما كتب يقول: "لما انقسمت دول الإسلام على بعضها وتداول هذا القطر السوري عدة دول كالفاطميين والأتراك والأكراد والجراكسة، أخذنا الانحطاط تبعا لانحطاط الدولة الحاكمة"[١]. وتعكس هذه الحالة بالقدر نفسه موقفه المبطن عن حالة وآفاق السلطنة العثمانية وسيطرتها الآيلة إلى الانحلال والسقوط والزوال. من هنا كانت شعارات الثورة الفرنسية المتداولة في موقفه من التاريخ الإسلامي السالف وآفاق البدائل الممكنة للحاضر. جزء من رؤية أخلاقية أكثر مما هي سياسية.

فقد كان الطابع السياسي لرؤيته الأخلاقية محكوما بهاجس المقارنة المنجذبة صوب الماضي ونماذجه العليا. لهذا كان يصعب عليها الارتقاء إلى مصاف الرؤية القومية، مع أننا نتلمس أصداءها في آرائه. كما كان يصعب عليها الارتقاء إلى مصاف الرؤية الليبرالية، مع أننا نسمع صدى رنينها في مواقفه وأحكامه وتقيمه للماضي والحاضر. فعندما يتناول، على سبيل المثال، قضية المناصحة، أي الاشتراك النقدي الفعال تجاه القضايا والمشاكل التي تواجهها الدولة، فانه ينطلق من تأملها في تاريخ الإسلام والماضي. وجعل من نموذج المناصحة الواسعة الانتشار في زمن خلافة الراشدين مثالا للاحتذاء به. واتخذ من عمر بن الخطاب نموذجا لها النوع من العمل. وتوصل من خلال استعراضه لمختلف الأمثلة إلى القول، بأن المسلمين الأوائل "كانوا يتناصحون بالمعروف عملا بأمر كتابهم وهدى نبيهم، ولا يمتنعون عن ازدراء النصيحة للإمام لكونه إمام له عليهم سلطان"[٢]. ووجد في ذلك ما يمكن دعوته بالمرجعية التاريخية

١- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج٢، ص٢٧٧.

٢- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج٢، ص٤٦٠.

الروحية التي تؤدي في حال توظيفها السياسي إلى مبدأ سياسي ضروري بالنسبة لتقدم وارتقاء الأمم والدول. بل انه جعل منها "أس من أسس السعادة القومية في كل عصر. بل هي مدرسة الأمة التي يتربى فيها الأخلاق وتنمو الفضيلة وتتطهر الأعراق وتنبت روح الألفة والتعاون"[١]. فهي المدرسة التي ربت وكونت مشاهير المسلمين الذين تناولهم العظم نفسه بالبحث والتنقيب والدراسة. كما أنها المدرسة التي علمت شعوب أوربا المعاصرة "حرية الضمائر والأفكار ودفعتهم من حضيض الجهالة وسلكت بهم سبيل المجد وسودتهم لهذا العهد على الأمم. فملكوا ثلاثة أرباع المعمورة وقضوا على استقلال الدول الشرقية"[٢].

وجعلت هذه المفارقة العظم، شأن كل ممثلي التيار الليبرالي الإسلامي المبتور يقفون أمامها بنوع من الإعجاب والغيرة المغمورة بماضي إسلامي هو ارفع وأنبل وأسمى مما فيها من مبادئ جلية للعيان. ذلك يعني، إن الليبرالية الأوربية التي أقنعت بشعاراتها الرؤية الإسلامية الإصلاحية، لم تكن قادرة على اختراق عوالم المسلمين الإصلاحيين، لأنها نفسها كانت جزء من تيار احتلالي (كولونيالي) يتناقض مساره الواقعي مع شعاراته المعلنة. وهو خلاف يمكن عقله بمعايير الرؤية التاريخية السياسية، لكنه لا يمكن قبوله بمعايير الأخلاق. وليس مصادفة أن يشتكي رفيق العظم نفسه من هذا التناقض الصارخ في مجرى تأمل مسألة المناصحة المذكرة أعلاه. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن "من الإغراق في الجهالة، والتناهي في الانحطاط أن يرى المسلمون بلادهم تتخرّب واستقلالهم ينتزع وملكهم يزول ودولهم تدول والأوربيون قد غلبوهم... وإذا دعاهم ناصح رماه بعضهم بأنواع الزور وتقرب بماله أهله ودمه إلى ولاة الأمور"[٣].

وهو تناقض كانت الرؤية الإسلامية الإصلاحية ترزح تحت ثقله، بحيث جعلت المستقبل في نظرها أما جزء من نماذج الماضي المثلى، وإما ردا على جنون الغرب (الأوربي). ومن ثم لا يمكن الخروج من هذه الحالة إلا بالخروج عليها من خلال رميهما كليهما، الماضي إلى الماضي والغرب إلى الغرب، والبدء بحركة تستوحي حلولها من إشكالاتها الفعلية. بمعنى العمل حسب قاعدة: المستقبل على قدر استعدادنا!

١- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج٢، ص٤٦١.

٢- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج٢، ص٤٦٢.

٣- رفيق العظم: مشاهير الإسلام، ج٢، ص٤٦٢.

الباب السابع: المآل الفكري والسياسي للفكرة الإصلاحية

الفصل الأول:
أفول الاجتهاد الحر في الفكرة الإصلاحية الإسلامية

ليس مصادفة أن يسعى رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) إلى محاكاة محمد عبده في كل شيء، بمعنى الانطلاق مما توصل إليه في كيفية تطويع الفكرة الإصلاحية وانتهاء بولع التفسير. لكنها شأن كل محاكاة لم يكن بإمكانها أن تكون أكثر من ترديد لبعض الأفكار والقيم والمفاهيم. مع ما ترتب عليه من إهمال للعقدة الجوهرية المميزة للفكرة الإصلاحية آنذاك، والمقصود بذلك كيفية حلها من اجل دفعها صوب تمثل حصيلة الانقلاب الهائل في التاريخ العربي والإسلامي آنذاك، أي تمثل الصيرورة الجديدة للعالم العربي بعد انحلال العثمانية ومن ثم طبيعة ونوعية الانقلاب الهائل في فكرة الأمة والدولة والمجتمع والقيم السياسية والمستقبل. ولم تكن هذه الحالة معزولة عن تداخل طبيعة الانقلاب التاريخي بعد انحلال العثمانية وما ترتب عليه من تحلل كل "الإرث الإصلاحي" وإشكالاته التقليدية وقيمه ومفاهيمه من جهة، وعدم قدرة رشيد رضا على إعادة توليفه بطريقة تكفل له إمكانية التكامل في منظومة قادرة على الاستجابة على استكمال مهمة الإصلاح الإسلامي في الظروف الجديدة من جهة أخرى. بمعنى تداخل الشروط الجديدة التي رافقت الانقلاب الراديكالي في التاريخ الواقعي للعالم العربي، والإمكانية الفكرية والنظرية المحدودة لرشيد رضا وطابعه التقليدي أيضا. فقد ولد رشيد رضا في قرية القلمون من طرابلس الشام. وينتسب إلى بيت "سادات" و"أشراف"، وينحدر من "أهل العلم والإرشاد والرياسة"، كما يقول هو عن نفسه. فقد كانت هذه المقدمات تحتوي في ذاتها على رصيد نفسي وفكري واجتماعي يختلف كبير الاختلاف عما كان مميزا لشخصية الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي. مع أن آفاق

الشخصية والاحتمال الكامن في تفتحها اللاحق يبقى في نهاية المطاف اقرب إلى لغز الحقيقة والتاريخ والطبيعة. لكنه شأن كل لغز عادة ما تبرز حقائقه في وقائع الحياة الشخصية ومآثرها النظرية والعملية، ومن ثم تأثيرها الفعلي في مسار التاريخ الواقعي للدولة والأمة والفكر.

فإذا كان الأفغاني ومحمد عبده قد ترك كل منهما بطريقته الخاصة أثره الهائل والفعال بالنسبة لإثارة ذهنية الإشكال في كل ما تناولاه من وقائع وحقائق وآفاق، فان رشيد رضا لم يترك في الواقع لنا غير كمية هائلة من المعلومات والمفاهيم والقيم والتقييمات المحنطة في المجلدات الضخمة "للمنار". وبالتالي فان قيمتها النظرية والعملية تقوم فيما تحتويه مومياء الآثار القديمة، أي تقديمها المادة الضرورية لرؤية المتحجرات التاريخية للفكر والواقع. وقد كان ذلك انقلابا بائسا لحد ما بالنسبة لتاريخ الفكرة الإصلاحية الإسلامية، لكنه جزء في الوقت نفسه من مصيرها التاريخي الذي لا يخلو بدوره من دراما المعاناة الفكرية والروحية والحياتية لرشيد رضا ونيته الخالصة في الإصلاح.

فقد تبلورت شخصيته الفكرية والروحية تحت تأثير التقاليد الصلبة لفكرة الإصلاح المتجمدة في عرف الكنوز الإسلامية المختبئة وراء أمهات الفكر المعزولة عن لبن التاريخ والمعاناة الحية للواقع. وقد أشار رشيد رضا نفسه إلى هذه الحالة عندما وضع كتاب (إحياء علوم الدين) للغزالي في مركز أو صدارة مصادره الفكرية. بل وشدد على ما في (إحياء علوم الدين) من اثر هائل وتأسيسي بالنسبة لبلورة شخصيته العلمية والعملية، أي لرؤيته الإصلاحية. وليس غير المصادفة المغرية التي عثر عليها في (العروة الوثقى) للأفغاني ومحمد عبده من استطاعت انتشاله من فكرة الإصلاح القديمة إلى فكرة الإصلاحية الإسلامية الجديدة. بمعنى نقل شخصيته المتراكمة ضمن تقاليد وعادات اللاهوت والعائلة التقليدية إلى عالم الحياة الصاخبة بمشاكل المجتمع والدولة والأمة. وقد كان ذلك يعادل حالة الانتقال من تقاليد الأخلاق الفردية والروحية إلى تقاليد الحياة السياسية والاجتماعية المهمومة بفكرة المصالح الكبرى والعامة. ولم تزل هذه المعادلة تفعل فعلها في شخصية رشيد رضا حتى موته. لكنها لم تثمر عن تحول نوعي قادر على التكامل في منظومة فلسفية سياسية إصلاحية شاملة.

فهو نفسه يشير إلى أن احد الأسباب التي جعلته "يبتعد" عن تفكير الغزالي هو رفضه لاستعمال الغزالي المتنوع والمتكرر والدائم للحديث "الضعيف" وكذلك "ترك أقوال الصوفية". بحيث نرى خلو كتاباته اللاحقة عن شخصية الغزالي وآراءه. وقد كان ذلك يحتوي بحد ذاته على تقدم فيما يتعلق بالتحرر من اثر القدماء، لكنه لم يكن في

الواقع سوى نكوصا فكريا عميقا. فقد رمى غموض الغزالي فيما أبدعه من قيم كبرى ذائبة في منظومة الرؤية وأسلوبها النقدي وأعماقها الفلسفية. واستعاض عنها بوضوح التقاليد السلفية للحنبلية المتشددة. وإذا كان تأثره اللاحق بالأفغاني ومحمد عبده عبر (العروة الوثقى) قد نقله أيضا من الشام إلى مصر، فان ذلك لم يغير تناسب المكونات أو العناصر الفكرية في رؤيته الجديدة. بمعنى ميلها صوب إعادة توحيد وتنظيم الرؤية اللاهوتية التقليدية وتطبيقها تجاه القضايا الكبرى الجديدة التي اخذ يواجهها العالم العربي. وبالتالي، بقاء أفضل وأكثر آراءه تقدما ونضجا مجرد أجزاء متناثرة لا يربطها شيء غير تنوع تجاربه الشخصية.

بعبارة أخرى، إن التجديد والإصلاح لم يعد يتكامل في منظوم فكرية، بقدر ما أصبح فريسة الاجتهاد العابر لزمن الأشياء والأحداث. إذ لم يكن ما اسماه بادراك "أسباب الخلل" بعد مطالعته لمقالات (العروة الوثقى) سوى مصادفة ما كان يعتمل في أعماقه، أي انه لم يكن نتاج معاناة فكرية متربية في تأمل ونقد مدارس الفكر والتحارب التاريخية. وهو السر القائم وراء انتقاله الخفي السريع صوب الحنبلية في احد اشد أشكالها سلفية وتحجرا. في بادئ الأمر صوب ابن تيمية وفي آخر الأمر صوب الوهابية!

ونقف هنا أمام انقطاع خفي أو تعثر جوهري يقوم في الدوران من تقليدية إلى تقليدية عبر المرور بالفكرة النقدية والواقعية للإصلاحية الإسلامية. مما أدى إلى أن تكون الفكرة الإصلاحية مجرد عتلة لحمل أثقال التقاليد القديمة دون تجاوزها وتذليها التاريخي والفكري الشامل. فقد كان انتقاله من ميدان الدين واللاهوت الضيق إلى ميدان الحياة العامة انتقالا جزئيا، أي بلا تراكم نقدي للفكر والتاريخ قادر على رفعه إلى مصاف المنظومة الفكرية الفلسفية. فعندما نتأمل ما قاله بهذا الصدد عن تقييمه لتجربته النقدية الأولى في ميدان الفكر النظري، فإنها تتطابق مع ما وضعه في (الحكمة الشرعية في محاكمة القادرية والرفاعية) قبيل انتقاله إلى مصر عام ١٨٩٧-١٨٩٨. وهو نقد يحتوي في ذاته على تجاذب وتصارع أهواء الانتقال إلى الرؤية الإصلاحية التي مثّلها الأفغاني ومحمد عبد والكواكبي من جهة، واستعادة تقاليد الإصلاحية السلفية بالرجوع إلى الحنبلية المتمثلة في ابن تيمية قديما والوهابية في زمنه من جهة أخرى. ووجد هذا التذبذب التعيس مظاهره في مستوى التنظير العقلي والمواقف السياسية. وفيما أيضا ينعكس الانقلاب المعكوس لرؤية التجربة التاريخية للعالم العربي ومسار الفكرة الإصلاحية الإسلامية وكذلك المسار الشخصي لتجربة رشيد رضا نفسه.

فقد قلب في مساره الشخصي الفكرة الإصلاحية وتجربة أستاذه محمد عبده، بحيث جعل منه في نهاية المطاف مومياء محنطة تحت أضواء منار خافت في ظلام الصعود

الدامس لغيب المستقبل العربي. إذ حصل رشيد رضا على موافقة محمد عبده في إنشاء (مجلة المنار) ودعم فكرة التفسير. وسار باتجاه الأسلوب الذي توصل إليه محمد عبده عن ضرورة الابتعاد عن القضايا السياسية. لكن إذا كان الابتعاد عن السياسة بالنسبة لمحمد عبده هو خاتمة الممارسة السياسية، بمعنى أنها نتاج تراكم في الخبرة والمعرفة والعمر، ومن ثم لها قيمتها ووظيفتها العملية (السياسية)، فإنها كانت ليست طبيعية بالنسبة لرشيد رضا. وذلك لان الانهماك السياسي في مقتبل العمر هو الطريقة المثلى لتراكم المعرفة النظرية وتوسيع مدى التجارب التاريخية للأمم. الأمر الذي جعل من انتقاله اللاحق إلى السياسة بوصفها ميدان ومحك الأفكار النظرية فعلا طارئا أو بأثر الإجبار السياسي. ونعثر على ذلك في التقييم الفكري والسياسي الذي وضعه رشيد رضا في موقفه من حياة وسيرة وتجارب الشيخ محمد عبده. إذ نراه يتأمله من خلال تأمل ما كتبه كرومر الحاكم البريطاني لمصر، وليس من خلال التأمل الشامل لتجارب محمد عبده العلمية والعملية[1].

إذ يشير في تقييمه لمحمد عبده، إلى أن مصر خسرت بموته خسارة عظيمة. وأن تأثيره ضعيفا في مصر، وأوسع في الهند وغيرها. وأن أتباعه في مصر صادقون أذكياء لكنهم قليلون. وأسلوبهم في الإصلاح أشبه بأساليب الجيرونديين في الثورة الفرنسية (أي المعتدلون). وأن الفكرة الإصلاحية عند محمد عبده وسط بين أولئك الذين تفرنجوا (المقلدون للغرب) وبين المحافظين. وبالتالي فهي وسط. من هنا تعرضها لانتقاد الطرفين. وبالتالي، فان الزمن وحده من سيكشف عن قيمة فكرته الإصلاحية.

إننا نقف هنا أمام عبارة إنشائية، شأن ما كان مميزا لأغلب كتابات المرحلة، تجعل من إشكاليات التاريخ الفكري وتطور الفكرة أو مصيرها التاريخي مجرد لعبة صغيرة. وحالما تحاول تثمين أو تقييم المأثرة التاريخية للفكرة الإصلاحية عند محمد عبده، فإنها تجعل منها في الواقع جزء من تصوراتها الخاصة. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار نكوص أو تخلف الفكرة الإصلاحية عند رشيد رضا، من هنا تخلف ونكوص المحتوى الحقيقي لإبداع محمد عبده في التأويل الجديد لتراثه الفكري ومواقفه العملية. ففي معرض رده على من اسماهم بالمحافظين، اعتقد رشيد رضا بان خطأهم كان يقوم في سوء ضنهم بالشيخ محمد عبده. إذ اعتبروا ما عنده نصرة لمذاهب الفلاسفة والمعتزلة(!) أما في الواقع فانه كان ينصر مذهب السلف على كل مذهب يخالفه. بعبارة أخرى، انه ارجع مضمون النقاش الفكري وغايته في كتابات محمد عبده إلى مجرد نصرة "مذهب السلف" بالضد من الفلاسفة والمعتزلة! بينما كان المضمون الفعلي والمجرى الفكري

١- رشيد رضا: مجلة المنار، مجلد٩، ج٤، ص٢٧٦-٢٨٨.

والمأثرة التاريخية للنقاش والجدل والتأسيس والفكري لمحمد ليس في الذب عن السلف بل نقد التقليد. ذلك يعني، أن العقدة السلفية المختبئة وراء عقيدة رشيد رضا في رؤيته للإصلاح قد حورت وحولت بصورة تدريجية مضمون وغاية ووظيفة الفكرة الإصلاحية عن محمد عبده. والشيء نفسه يمكن رؤيته على سبيل المثال في تعليقه على ما كتبه كرومر عن محمد عبده والأفغاني. إذ نراه يقيّم عاليا أراء ومواقف كرومر منهما مع ما فيها من بواعث الامبريالية البريطانية آنذاك. فقد كان كرومر يعتقد بان خطأ وخطيئة الأفغاني تقوم في اشتراكه بالسياسة، على عكس محمد عبده الذي استفاد من نتائج هذه التجربة الذي أدى به إلى الانتقال صوب إصلاح الفكر فقط. وان الحركة الإصلاحية (الإسلامية) مفيدة للانجليز لأنهم بحاجة إلى قوى اجتماعية مصلحة، وذلك لان غاية الاستعمار الأوربي هو الكسب فقط. والكسب يحتاج إلى إصلاح وعمران!! وعوضا عن أن يجري نقد المضمون السياسي والتاريخي الخاطئ والمشوه لحقيقة الفكرة الإصلاحية بوصفها نتاجا تاريخيا تلقائيا يتسم بقدر هائل من المعاناة الذاتية، ومن ثم جزء عضويا وضروريا للتطور الذاتي، يصبح "مفيدا" للانجليز لأنه يستجيب لمساعيهم الاقتصادية والثقافية. بعبارة أخرى، إن الإصلاحية الإسلامية تصبح لعبة أو دمية أو وسيلة تخدم المصالح البريطاني آنذاك في احتلال مصر وغيرها. وان خطأ الأفغاني يقوم في توعيته المجتمعات الإسلامية آنذاك بمهمة التحرر الذاتي ورمي نير الاحتلال الأجنبي والسعي لتقوية الإرادة الخاصة في البناء الذاتي. بينما فضيلة محمد عبده تقوم في إدراكه لخطأ هذه الأسلوب (السياسي) في الإصلاح. وهو تشويه لحقيقة الفكرة السياسية عند محمد عبده كما بينتها في الصفحات اللاحقة.

لكن رشيد رضا يسير هنا في خطى كرومر. بمعنى انه يرى فضيلة الفكرة الإصلاحية في شخصية محمد عبده تقوم في استقراره آخر عمره على أهمية الإصلاح الديني والاجتماعي واللغوي وترك السياسة. ومع أن رشيد رضا يشدد بصورة سليمة على أن الاهتمام الأولي عند محمد عبده بالسياسة كان مبنيا على قاعدة مقاومة الاستبداد وجعل سلطة الأمة في أيديها، إلا أن هذا التقييم اقرب إلى تقرير الوقائع منه إلى تنظيم حقائق الفكرة الإصلاحية عند محمده عبده والأفغاني أيضا. وينطبق هذا في الواقع على كل آراء ومواقف رشيد رضا. بمعنى تجزئته الفكرة الإصلاحية وإرجاعها إلى مواقف تقترب أحيانا وتبتعد أحيانا أخرى من المسار العام للفكرة الإصلاحية كما بلورها الأفغاني ومحمد عبده، مع هبوط عام في مستواها النظري واستعداد ذاتي لاستقرارها في مواقف سلفية عادية.

فعندما يتناول، على سبيل المثال، قضية ما يسمى بالتعصب الإسلامي، بوصفها إحدى

القضايا الملتهبة آنذاك بفعل الهجمة الكولونيالية الأوربية، فان ردوده كانت من حيث محتواها ومستواها لا تتعدى ترديد بعض ما سبق وان وضعه الأفغاني ومحمد عبده بهذا الصدد[١]. فنراه ينطلق من أن الشرق هو مهبط الأديان. وأن كل ما في تاريخه من حروب بين الأديان وتعصب اقل عشر معشار ما وقع من أهل أوربا الذين اتحدوا باسم الصليب على إبادة المسلمين، أو ما وقع في حروبهم على الوثنيين أو ما بينهم. وبالتالي، فان الفكرة الأوربية عن التعصب الإسلامي هي نتاج صيغة نمطية مبنية على أهواء أكثر مما هي وقائع أو حقائق. بل أنها تعكس من حيث الجوهر رسوخ فكرة ونفسية التعصب في الذهنية الأوربية. وذلك لأنها مبنية على أساس تعارض فج، مثل ذلك الذي يقول، بان المسلمين يتعصبون للدين بينما أوربا لا تعصب دينيا فيها، وان الشرق متعصب لأنه لا يعرف جامعة غير الدين، بينما أوربا تعرف الجنسية(القومية) والوطنية، وان المسلمون متعصبون بينما لا يتعصب النصارى، وان التعصب الإسلامي خطر على المدنية المسيحية ما دام القرآن موجودا، وان ما يأخذه المسلمون ينبغي استرداده، وما يأخذه النصارى ينبغي أن يبقى بين أيديهم. ووجد في هذه المواقف أمورا تتعارض مع الواقع. والدليل هو عيش النصارى واليهود بين المسلمين، على عكس ما هو عليه الأمر بين النصارى. وكذلك انتشار المبشرين النصارى بين المسلمين بينما لا يوجد بالعكس، إضافة إلى وجود محاكم أهلية ومدنية إلى جانب الدينية عند المسلمين. بل ويقطع شوطا أوسع وأدق بهذا الصدد عندما يقرر، بان مشكلة المسلمين والعرب هنا بالأخص، تقوم في عدم تعصبهم. من هنا اندفاعهم صوب الجامعة الإسلامية وليس الوطنية. وسبب ذلك يقوم في انه لا يمكن أن يكون في الإسلام تعصبا، لان القرآن ينهي عن العدوان. وبالتالي، فان الانطباع الخاطئ عما يسمى بتعصب المسلمين هو نتاج أهواء غلاة الأوربيين وجهال المسلمين وغوغائيهم، كما انه نتاج أسباب سياسية. وذلك لان تأكيد بعض الأوربيين عن أن سبب تعصب المسلمين ينبع من مبدأ وجوب طاعة السلطان في قتل المخالفين، لا نصيب له من الصحة. وإذا حدث فانه نتاج أو رد فعل على ما قام به النصارى زمن الحروب الصليبية. فقد أثارت تلك الحروب الضغينة والتعصب. بينما لا حقيقة في الفكرة القائلة، بان التعصب للدين هو جزء من أصول الإسلام. انه وهم من أوهام الأوربيين. في حين أن مجرد التأمل البسيط وإلقاء نظرة سريعة على ما تكتبه الجرائد في أوربا عن الإسلام تكشف عن أن إثارة التعصب والتنفير هي في اغلبها من مواقف النصارى وليس بالعكس. ووجد انعكاس هذه الحالة الذهنية أيضا فيما اسماه بتعصب العرب والمسلمين الذين عاشوا أو درسوا في أوربا

١- رشيد رضا: مجلة المنار، مجلد٩، ج٦، ص٤٢٧-٤٣٨.

مقارنة بأقرانهم. لكن ذلك لا يمنع ولا يتعارض مع رغبة المسلمين في أن يكون حكامهم منهم. فالأجنبي متسلط بالضرورة. ومن طبيعة البشر وفطرتها مجبولة على النفور من التسلط والاستئثار بالمنافع. وان الشخص المتسلط منفرا للبشر حتى وان كان متفق معهم في اللغة والجنس والدين والوطن، فما بالك إن كان يخالفهم في هذا أيضا؟
لقد أراد رشيد رضا القول، بان مثار التعصب أوربا وليس الإسلام. و"أن أهل الإسلام أصفى أهل الملل (الأديان) قلوبا واسلم عاقبة"، وذلك لأن "الإسلام يهذب الروح ويضعف التعصب حتى على المارق منهم". وإذا كان الأوربيون يتهمون المسلمين والعرب بالتعصب. فيا ليته كان صحيحا! أما العلاج الوحيد للتعصب فوجده في العدل والمساواة والتوفيق بين المصالح.
لقد ظلت هذه النماذج وأمثالها في الفكرة الإصلاحية النقدية لرشيد رضا اقرب إلى البقايا الحية والفعالة لصدى العناصر الجوهرية في تقاليد الفكرة الإصلاحية الإسلامية مثل النزعة النقدية والرؤية الواقعية والعقلانية والدفاع العميق عن قيم الانتماء الثقافي الإسلامي وغيرها من العناصر التي تراكمت في مجرى عقود من الجدل والبحث والتأسيس. بمعنى تراكمها في مجرى الصراع التاريخي العنيف آنذاك وفي خضم تياراته واتجاهاته المتصارعة. من هنا نموها التلقائي من حيث الشكل والمضمون والوسيلة. في حين تحولت في مجرى التحول العاصف في حياة رشيد رضا من التنوير الإصلاحي الإسلامي صوب النشاط السياسي إلى مجرد تفتيت لهذا التراكم. وذلك لان كل ما أرائه ومواقفه لم يكن في الواقع أكثر من تجارب شخصية بحتة. بمعنى أنها لم ترتق إلى مصاف التأسيس النظري والرؤية المستقبلية. والسبب يكمن في وثوقها الشديد بتراث السلفيات المتنوعة وبقاءها المتشدد ضمن سياقها وأنساقها. ففي معرض مناقشته لظاهرة الاستبداد، فان موقفه لم يتعد موقف المعارض له من حيث كونه يتعارض مع الفكرة العامة عن "الشورى". ولم تخل بعض ملاحظاته النقدية بهذا الصدد من دقة فيما يتعلق بالأصول التاريخية للظاهرة عندما يربطها بما اسماه بالانحراف عن مبدأ الشورى الذي رافق صعود الأموية.
كما تتحلى مواقفه النقدية بهذا الصدد برؤية واقعية تخرج من إطار التقاليد اللاهوتية عندا اخرج من حيث الجوهر عثمان بن عفان من سلسلة الخلفاء الراشدين في مجرى حديثه عن أن النموذج الإسلامي في إدارة شئون الدولة بعد النبي قد تجسد في سلوك أبي بكر وعمر وعلي فقط. وكذلك اعتباره الدولة الأموية خروجا على مبدأ الشورى وثم أساس الاستبداد في الإسلام. وكتب بهذا الصدد يقول، بان "بنو أمية أعداء بني هاشم في الجاهلية والإسلام. أنهم استبدوا عملا وما عتموا أن جهروا بالخروج على

سنة الإسلام في حكمه. بحيث نرى عبد الملك بن مروان يقول مرة من على المنبر "من قال لي اتق الله ضربت عنقه". فتحولت الحكومة إلى استبدادية"[١]. واعتبر التاريخ اللاحق للدول الإسلامية تاريخ الاستبداد إلا فيما ندر. وتتوج ذلك في تاريخ المماليك وأخبارهم، ومفاسد بايات تونس المأثورة، ومنكرات دايات الجزائر، الذين كانوا يعاقبون بثلاث أما الخازوق أو رمي المرء من أعلى جبل قسطنطينة أو إغراء الكلاب الجائعة عليه. ونظر إلى تاريخ العثمانية (على الأقل في قرونها الثلاثة الأخيرة) على أنها مجرد مطاردة مستمرة لطلاب الإصلاح. بحيث نسمعه يقول، بان "محاربة الأستانة للعلم الدين ومعاداتها للعقلاء والعارفين ليفوق ما يتخيله المتخيلون"[٢]. وإذ نراه يؤكد على أن حقيقة الشورى تفترض "الامتثال في سياسة الأمة وإدارتها لأمر أصحاب الرأي السديد، والمعرفة بالمصالح العامة، حتى لا يطمح بالاستئثار بالسلطة والاستبداد بالأمر"[٣] ، إلا أنها تبقى في الإطار العام اقرب إلى ترديد ما هو شائع في صيغ علم الكلام التقليدي والفقه الأكثر تحجرا. وقد تكون الملاحظة النقدية التاريخية الوحيدة الدقيقة لحد ما بهذا الصدد هو ربطه بين صعود ظاهرة محاربة الاستبداد بالتأثير الأوربي الحديث. بحيث نراه يشير إلى أن أعظم فائدة استفاد منها الشرق من الغرب (الأوربي) تقوم في محاربة الاستبداد. بمعنى العمل من "اجل استبدال الحكم المطلق بالحكم المقيد بالشورى والشريعة"[٤]. بل نراه يجد فيها فائدة كبرى من حيث إشارتها إلى "مرتبة البشرية العليا". وذلك لأنها "عبارة عن الارتقاء من حضيض الهمجية إلى أفق الإنسانية"[٥]. وليس مصادفة أن نراه يضع حتى الدور التاريخي والفكري والروحي الهائل للأفغاني ومحمد عبده في محاربة الاستبداد وراء تأثير الدور الأوربي بهذا الصدد. ذلك يعني أن آراءه ومواقفه وتقييمه لظاهرة الاستبداد تبدو بسيطة وساذجة مقارنة بما وضعه الأفغاني ومحمد عبده. كما أنها لا تقارن بما وضعه الكواكبي بهذا الصدد. وينطبق هذا في الواقع على كل ما تناوله من قضايا الفكر الكبرى المتراكمة في مجرى التطور التاريخي للعالم الإسلامي آنذاك والدولة العثمانية بشكل خاص.

غير أن الأمر يختلف نسبيا فيما يتعلق بموقفه من القضية العربية وآفاق الظاهرة القومية (العربية). إذ نلمس هنا تطورا نسبيا يتسم بقدر كبير من الواقعية والعقلانية، لكنه لم يرتق إلى مصاف الخروج الفعلي صوب تعميق الأبعاد السياسية في الفكرة الإصلاحية

١- رشيد رضا: مجلة المنار، مجلد٩، ج٦، ص٤٢٧-٤٣٨.
٢- رشيد رضا: مجلة المنار، مجلد٩، ج٦، ص٤٢٧-٤٣٨.
٣- رشيد رضا: مجلة المنار، المجلد ١٠، ج٤، ص٢٧٩-٢٨٤.
٤- رشيد رضا: مجلة المنار، المجلد ١٠، ج٤، ص٢٧٩-٢٨٤.
٥- رشيد رضا: مجلة المنار، المجلد ١٠، ج٤، ص٢٧٩-٢٨٤.

الإسلامية. وقد تكون القيمة الوحيدة الكبرى في مجرى ارتقاء تصوراته وأحكامه بهذا الصدد، هو التذليل الجزئي والمرير للنفس اللاهوتية صوب تحريرها السياسي بمعايير القومية المتفتحة. من هنا مرورها بطريق متعرج لكنه متراكم بعناصر الواقعية والأبعاد الإنسانية. ومن الممكن الكشف عن ذلك على مثال القضايا الكبرى التي واجهت الفكر السياسي والنظري العربي آنذاك مثل قضية الدستور، واللامركزية، والعلاقة التركية - العربية، والقضية القومية العربية، ومسألة الدولة العربية المستقلة.

فقد تعرضت مواقف وآراء رشيد رضا من إلى تطور ملحوظ. إذ نراه يتكلم في بادئ الأمر عن "الأمة العثمانية" حال الحديث عن ظهور القانون الأساسي ومجلس الأمة. مع ما رافقه من "استنشاق نسيم الحياة السياسية والشعور بالحرية"، و"الإحساس بالحياة والشرف، وان الناس امة واحدة، والاستراحة من ثقل الجواسيس ونفض غبار الذل وإعادة الحق بعد تشتته، ورجوع الأحرار من السجون والصحارى والجزائر المنفردة، وإمكانية استقبال كتب العلم والثقافة وانحلال قل الأقلام"(١). بل ونراه يجعل من تجربة الدستور العثماني الأول احد أهم الانجازات الكبرى. ولعل أهم صفة له مقارنة بغيره يقوم في انه جرى "الحصول على دستور بدون إراقة دماء، مما يجعل من تاريخنا أنظف من تواريخ جيراننا" (!!). وهو الوهم الذي يعكس بقدر واحد ضعف الدراية النقدية بالتاريخ السياسي للدولة، والحماسة المفرطة من "الهبة" الخيالية التي سرعان ما كشفت عن نفسها بوصفها رغوة سريعة الزوال. ولم يغير من هذا الانطباع التدقيق الذي أشار إليه رشيد رضا نفسه عن الصعوبات التي تقف أمام تطبيق الدستور، أو ما اسماه بالعقبات الكبرى مثل التعدد القومي (الجنسي) "للجنسية العثمانية"، وكذلك "المسالة الأدبية والسياسية". ووضع هذا التحذير في عبارة فنية تقول، بان "من يجني ورد الحرية لابد له من توطين النفس لوخز شوكها". وكان يقصد بذلك أساسا الجانب الاقتصادي والديون الأجنبية.

وقد اكتشف رشيد رضا لاحقا سطحية هذه المفاهيم والآراء في مجرى صعود الفكرة القومية، أي كل ما حصل آنذاك على ثنائية العرب والترك، بوصفها الصيغة الملطفة آنذاك للقضية القومية. وقد تراكمت آراءه هنا في مجرى الصراع العنيف والدموي الذي ميز صعود "جمعية الاتحاد والترقي". وقد تطور موقفه بهذا الصدد صوب معارضة السياسة التركية والأتراك بمعايير الرؤية القومية السياسية وليس العرقية أو الدينية. فقد لاحظ رشيد رضا صعود الفكرة القومية التركية باتجاهها المعارض للعرب والتحرر العربي والقومية العربية، بأثر دستور ١٩٠٨. وهي المفارقة الغريبة لهذا التحول

١- رشيد رضا: مجلة المنار المجلد ١١، ج٦، ص

"الديمقراطي" و"الدستوري".
وليس مصادفة أن يستغرب الرؤية التركية المتنامية عن أن العرب ينبغي أن يكونوا في علاقاتهم تجاه الدولة العثمانية مثل الجزائر تجاه فرنسا والهنود تجاه انجلترا. فقد استغرب هذا الموقف والسلوك وكتب بهذا الصدد يقول، بان "مصر حرة ومستقلة بذاتها وأرقى من الدولة العثمانية، وسبق لها قبل عقود أن احتلتها وفرضت شروطها عليها[1].
وفي الوقت نفسه يراه يعارض فكرة ونفسية وممارسة تشديد الخلاف والصراع بين العرب والأتراك بشكل عام وإثارة النعرة الجنسية (القومية) بشكل خاص، لما فيها من خطر على الاثنين. لكنه في الوقت نفسه يواجه بقوة بروز ظاهرة الاستخفاف بتاريخ العرب والعرب أنفسهم. إذ وجد فيه نتاجا أما لجهل أو تحريف متعمد. وكلاهما أرذل من الآخر. وفي الوقت نفسه نراه يبحث عن الأسباب القائمة وراء بروز هذا الخلاف وأشكاله ومحدداته. فهو يشير إلى أن احد أسباب اشتداد الصراع العربي التركي هو أن اغلب من ضحى بين العرب من اجل الدستور وتقوية الدولة على أسس سليمة جرى إخراجهم من السلطة أو إبعادهم عنها بعد انقلاب عام ١٩٠٨. على عكس ما تمتعت به أقوام أخرى (غير إسلامية أيضا). كما رافق ذلك عزل أبناء العرب من الوظائف، والعمل على إضعاف اللغة العربية ومنعها من التداول، وكذلك إلغاء الدروس بالعربية وجعلها اختيارية، وإرسال معلمين أتراك لتعليم العربية للعرب! وأورد أرقام تؤيد ما يقوله. فنراه يشير على سبيل المثال، إلى أن من بين الخمس والسبعين مرسلا للدراسة في الخارج لا يوجد بينهم سوى اثنين من العرب فقط. في حين جرى تفريق العسكريين العرب في المناطق النائية والبعيدة للدولة. بل أن مجلس الأعيان لا يحتوي على عربي واحد، لا حسب المناطق ولا حسب السكان رغم أن العرب يشكلون أغلبية سكان الدولة!
لقد بحث رشيد رضا عن الأسباب القائمة وراء اشتداد الخلاف التركي العربي فوجده أولا وقبل كل شيء فيمن اسماهم باوشاب واوزاع من عناصر شتى تترّكوا أو اسلموا لفترة قريبة من اجل مصالح خاصة. ولاحقا سوف يدعوهم بيهود سلانيك. إذ وجد فيهم اغلب من وقف ويقف وراء تأجيج صراع الأتراك والعرب. فقد أججوا هؤلاء شائعة "الفكرة الانفصالية" ومحاولة لصقها بالعرب. بينما اعتبرها رشيد رضا مجرد تهمة لا علاقة لها بسلوك العرب، وذلك لأنه شخصيا لم ير ذلك. وكتب بهذا الصدد يقول، بان النخبة التركية سيئة الظن تجاه العرب وتتميز أيضا بالتعالي والغطرسة. كما أنها تقول باستحالة حصول العرب على استقلالهم. من هنا رده على هذه الاتهامات والغطرسة قائلا "إن عظمة الدولة العثمانية وعزتها وسائر ما يرجى لها في مستقبلها

١- رشيد رضا: مجلة المنار، مجلد ١٢، ج ١٢، ص

الدستوري يتوقف على العنصر العربي ما لا يتوقف على عنصر آخر من عناصرها بما في ذلك التركي". وبالتالي، فان المشكلة بنظر رشيد رضا تقوم في تعالي النخبة التركية وعزلها للعرب وليس فيما يسمى بالانفصالية العربية. إن انهماك النخبة التركية بمصالحها الضيقة، ووقوعها فريسة يهود سلانيك والمنتفعين من كل شاكلة وطراز هو السبب الرئيسي الكامن وراء اشتداد الخلاف وإمكانية نموه اللاحق في صراع لا يمكن حله بوفاق. بل نراه يشدد على أن موقف العرب العام المؤيد والداعم للدولة العثمانية، وعدم محاربة العرب للأتراك كان على الدوام محددا بسببين وهما الإسلام وأرويا، وليس خوف الدولة العثمانية ولا التجزئة الداخلية للعرب ولا الجهل وما شابه ذلك من أوصاف. فقد غزى محمد علي باشا الدولة العثمانية في قعر دارها. وان العرب أقوى بما لا يقاس من دول ومناطق كثيرة استقلت عنها. إن السبب الأساسي يكمن كما يقول رشيد رضا، في أن الإسلام كرّه للعرب فكرة العصبية القومية، كما أنهم يتخوفون من الأوربيين ومساعيهم للاستيلاء على الجميع من خلال إضعافهم بحروب بينية. أما ظهور النعرة العربية، فإنها كانت رد فعل على السياسة التركية، وسياسة التتريك (سوريا والعراق) ثم محاولة إدارة الجزيرة العربية بقانون خاص. عندها ظهرت فكرة الجنسية (القومية) العربية للحفاظ على اللغة العربية. أما السياسة القاسية وغير العقلانية التي اتبعتها جمعية الاتحاد والترقي من القتل والسجن والإبعاد في سوريا وغيرها من المناطق العربية هي التي أدت في نهاية المطاف إلى إن يصبح شعار الاستقلال وبناء الدولة العربية شعارا لا رجعة عنه. أما الاتهامات الأكثر ترددا في الدعاية التركية آنذاك بصد العرب مثل الدعوة للانفصال وكره الأتراك وتأييد الانجليز، فإنها تتنافى مع الواقع والحقيقة. والدليل على ذلك حسبما يقول رشيد رضا هو قهر محمد علي باشا الدولة العثمانية وقدرته على القضاء عليها لولا الانجليز أنفسهم، وأن الصراع مع الانجليز كان قويا وعميقا في العالم العربي أكثر مما كان بين الأتراك والانجليز. غير أن انجلترا ساعدت العرب فقط في مجرى الصراع مع تركيا. في حين أن هناك كثيرا من الناطق والدول العربية التي كانت خارجة عن السيطرة العثمانية. بل أن اليمن لم تعترف بسلطة العثمانية والخلافة، ويعتبرونهم بغاة أو فسقة أو ظالمون. إضافة لذلك أن اغلب وجهاء العرب كانوا اشد دفاعا عن الأتراك والدولة العثمانية من الأتراك أنفسهم.

وضع رشيد رضا كل هذه الحصيلة الفكرية والجدلية والتاريخية والوثائقية من اجل ما اسماه بضرورة معالجة هذه القضايا قبل أن تستفحل الرغبة في الانفصال، أي من الضروري تدارك الأمر قبل أن يتخذ صيغة لا رجعة فيها. وقدم بهذا الصدد بديلا يطالب

العرب بعدم إطلاق العربية على الجمعيات وغيرها من اجل تلافي النزعة الجنسية (القومية)، وتطوير الولايات العثمانية نفسها بنفسها على أساس العلم والثروة. وفي النهاية توصل إلى استنتاج دقيق يقوم فحواه في أن "الصراع العربي التركي سوف يؤدي إلى انحلال الدولة العثمانية" في حال عدم حله على أسس واقعية تكفل إمكانية تطور الجميع بصورة حرة وسليمة ضمن دولة موحدة ولامركزية.

وشكلت هذه الأفكار المقدمة الذائبة في توسع وتعمق الفكرة السياسية عند رشيد رضا على خلفية التطورات السياسية الراديكالية التي عرضت لها الدولة العثمانية. إلا أن المسار العام لما يمكن دعوته بالفكرة العربية قد اخذ بالتوسع والتعمق والترسيخ بهيئة مفاهيم وقيم أكثر وضوحا ودقة. فنراه يشدد على فكرة الوحدة التركية العربية، وبالقدر ذاته نراه يتكلم عن احتياج الأتراك للعرب وليس العكس[1]. وبالقدر الذي يجعل من الضروري العمل من اجل الوحدة العربية التركية داخل الدولة الموحدة (العثمانية)، فانه يؤكد أيضا على أن لا ينسى العرب أنفسهم. وبالقدر ذاته نراه ينشر مختلف الآراء والقيم الداعية إلى إعلاء شأن الفكرة العربية، أي إبراز هوية الانتماء للنفس من خلال الاهتمام والتحضير للمستقبل، والتأكيد على أهمية التفكير بالمستقبل وانه يتوقف على الحاضر، وكذلك الاهتمام بالمدارس الوطنية والتعليم بالعربية، وتطوير الصناعة المحلية، والاهتمام بالعلوم التي يرتقي بها الاجتماع البشري. بل نراه يقر أيضا بما اسماه بالقدرة الذاتية للعرب على تصنيع السلاح بكافة أصنافه وتعزيز الدولة وتطوير سكك الحديد. ويطالب بالاهتمام بالجمعيات المدنية. وفي كل ذلك ينطلق من فكرة مالك بن انس القائلة، بأنه "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها". من هنا دعوته للنظر إلى الإسلام باعتباره عقائد وأخلاق وأعمال (عادات وعبادات). مع ما يترتب عليه من تعليم الدين بالطريقة التي "يبعث فيهم روح الدين ولا يبعدهم عن أمور الدنيا". ووضع ذلك في مبدأ "تعليم الناس حسب طريقة القرآن".

ودفعه التراكم البطيء والتدريجي المحكوم بفعل الحالة السياسية وتشنج مختلف مكوناتها آنذاك إلى إدراك القيمة المادية والمعنوية في الوحدة الوطنية والقومية. من هنا نقده المرير أحيانا لحالات ومقدمات وأشكال الاختلاف والتشرذم الجهوي والفئوي والديني والطائفي وبالأخص في سوريا ولبنان. فنراه يتكلم عن التفكك الداخلي لسوريا، الذي جعلها فريسة للأجنبي. فنراه يشير إلى ما اسماه بخضوع الموارنة لفرنسا، والدروز للانجليز، واليهود لأنفسهم. ويتكلم عما اسماه بصراخ النصارى اللبنانيين، الذين يحتفلون بزيارة الفرنسيين ويبدون الحفاوة المبالغ بها للأجنبي. لكنه يتكلم في الوقت

١- رشيد رضا: مجلة المنار، المجلد١١، ج١٢. ص

نفسه عن وجود غلاة ومعتدلين بين اللبنانيين. واعتبر "المناوئة اللبنانية لسوريا مبنية على التعصب والنكاية والغواية"[1]. وبالمقابل نراه يتفحص ظهور الدعوات السياسية لتوحيد سوريا الكبرى وأخرى لدمجها بالعراق والحجاز، وكذلك الدعوات المطالبة بالوحدة العربية بين جميع الولايات العربية العثمانية على قاعدة اللامركزية.

إلا أن الذروة التي بلغت فيها الفكرة السياسية تناقضها أو حالتها المعلقة هي وقوفها أمام قضية الدولة العربية ونظامها السياسي، كما تمظهرت آنذاك حول قضية الخلافة. ففي احد مقالاته الخاصة بهذا الصدد نراه يشير إلى ما اسماه بظهور "المسألة العربية". وإذا كان الحجاز واقعها الجغرافي في آنذاك، فان ذلك لا يقلل من أو يضعف أبعادها الجوهرية، لاسيما وان الحجاز والجزيرة عموما سوف تتحول في وقت لاحق إلى ميدان المعترك الفعلي لكشف المسار الدفين في فكرته السياسية. ففي بادئ الأمر يشير إلى انه لا يعرف كنه هذه "المسالة العربية" في الحجاز، لكنه يؤكد في الوقت نفسه على انه "لا يوجد استعداد مطلوب لإنشاء دولة فيها". فأمراء الجزيرة "متحاسدون متباغضون"[2]. وبالقدر ذاته يكتب في مقال (تأسيس حكومة مكة) قائلا، بان ما يعجبه في أهل مكة وقادتها كون عداؤهم موجه ضد فئة الاتحاديين وليس ضد الأتراك والدولة العثمانية[3]. لكنه في الوقت نفسه يتكلم عما اسماه بالاحتياط لما ينبغي القيام به في حال سقوط الدولة العثمانية. وبالقدر ذاته تأخذ بالبروز حالة يمكن دعوتها بالوحدة الباطنية الدفينة بين الإسلام والعروبة. فنراه يتكلم عن أن الدين الإسلامي عربي. وأن البلاد العربية مهد الدين ومهبط الوحي. وأن ضعف السلطة الإسلامية كان بسبب تفرق الوحدة العربية وتغلغل الأعاجم. أما الدولة العثمانية التي تحول العرب إلى جزء منها، فإنها في حالة تحلل منذ ٣٠٠ سنة. وهي في حالة فساد مستمر. وأخرها جمعية الاتحاد والترقي (يهود سلانيك). أضاعوا نصف الدولة، وأثقلوها بالديون، وإفقار الجميع، واتخاذ الأساليب القمعية في واجهة العرب. ومن هذه الحصيلة انطلق للمرة الأولى في دعوته لتأييد إنشاء الدولة العربية في الحجاز. وفي حالة استكمالها في البلاد العربية فهو خير بديل للدولة العثمانية. بل نعثر عنده هنا للمرة الأولى على تدقيق واضح لهذا المسار على مثاله الشخصي. فقد كتب بهذا الصدد يقول: "إنني عربي مسلم أو مسلم عربي. فانا قرشي علوي من ذرية محمد. فإسلامي مقارن في التاريخ لعروبتي"[4]. لكن الدعوة لقيام الدولة العربية المستقلة لا ينبغي أن تكون في تعارض مع المصلحة الإسلامية العامة. على العكس أن ضرورتها في تكاملها

١- رشيد رضا: مجلة المنار، المجلد ١٧، ج٨، ص٦١٧-٦٢٧.
٢- رشيد رضا: مجلة المنار، مجلد ١٩، ج٣، ص١٤٤-١٥٨.
٣- رشيد رضا: مجلة المنار، مجلد ٢٠، ج٦، ص٢٨٠-٢٨٨.
٤- رشيد رضا: مجلة المنار، المجلد ٢٠، ج١، ص٣٣-٣٤.

أيضا مع العالم الإسلامي، كما يقول رشيد رضا. وبلغت هذه الفكرة ذروتها في احد المفاهيم الدقيقة التي عبر عنها عام ١٩١٧ عندما كتب حول ما أسماه بمصلحة العرب السياسية أن يكون لهم دولة مستقلة. وأعتبر هذه المصلحة والدولة أمر بديهي لا يختلف فيه عاقلان، انطلاقا من أن العرب امة من أقدم أمم الأرض وأعرقها في الاستقلال. كما أنها صاحبة مدنية عالية وشريعة هي اعدل الشرائع المنزلة للبشر.... لكنها كادت أن تفنى مع كل ذلك لعدم وجود دولة مستقلة لها. ومن هذه المقدمة توصل إلى استنتاج دقيق وعميق يقول باستحالة ارتقاء أية أمة من الأمم بغير دولة[1].

لكن القيمة العملية والمنطقية أيضا للاستنتاجات العامة تبرز حالما يجري تطبيقها النظري والعملي على إشكالية الدولة ونظامها السياسي وفكرة البدائل السياسية. وهو الامتحان الأكبر الذي وقف أمامه رشيد رضا عندما برزت قضية ما يسمى بالصراع حول مكة والحجاز بين آل سعود وآل الشريف حسين، وقضية الخلافة أو الإمامة العظمى.

فقد اتسم موقفه هنا بقدر من التجانس ولكن على أسس مذهبية وسلفية أكثر مما على أسس إصلاحية تأخذ بنظر الاعتبار حجم الانقلاب الهائل في المفاهيم والقيم الذي أدخلته الإصلاحية الإسلامية بشخصية الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي على منظومة الفكرة السياسية. فقد كان نقده لآل الشريف حسين ومعارضته الشديدة لهم مبنية بقدر واحد على نوازع سياسية وعقائدية. ولم يخل كلا الجانبين من اتهامات، كشف التاريخ اللاحق عن عدم دقة اغلبها، أو على الأقل أنها لم تأخذ بنظر الاعتبار طبيعة التحول السياسي الفعلي على الصعيد العالمي والاحتمالات الكامنة في القوى المتصارعة.

فقد انطلق رشيد رضا من الصفات الجوهرية لأل الشريف حسين تقوم في استعدادهم للخيانة ومحبتهم للسلطة والجاه. ومن ثم استعدادهم للخضوع إلى الانجليز والموافقة على كل مطالبهم مقابل البقاء في السلطة. وذلك لأنهم باعوا الأرض للانجليز في الحجاز فما هو المانع من بيعهم بعض سوريا أو كلها؟ وبالتالي فأنهم نموذج للخيانة الوطنية والتاريخية والإسلامية. وبأمثالهم جرى استعمار العالم الإسلامي. وإذا كان إغواءهم للانجليز مبني على أساس أنهم ممثلو العرب والنهضة والإصلاح، فان همهم الوحيد هو الاستيلاء على سوريا والعراق والأردن إضافة للحجاز. وليس ادعائهم بأنهم ممثلو التقدم والإصلاح سوى خديعة لأنه لا توجد في الحجاز أحزاب معارضة ولا شرعية ولا دستور[2]. إضافة لذلك انه ليس لآل الشريف حسين قوة ولا عصبية في بلاد الحجاز أو غيرها من بلاد العرب. مما جعله يطالب بعدم الصلح معهم بأي شكل من الأشكال

١- رشيد رضا: مجلة المنار، المجلد ٢٠، ج١، ص ٣٥-٤٧.

٢- رشيد رضا: مجلة المنار، المجلد ٢٦، ج٦، ص٤٥٤-٤٧٧.

لأنه وجد فيه خطأ وخطيئة.

وبالمقابل نراه يجد في آل سعود نقيضا تاما لآل الشريف حسين. إذ نراه يجد في الأمير فيصل من يشهد له العقل والمصلحة بجودة الرأي والإخلاص للبلاد. وأن آل سعود لا يخونون البلاد ولا يخضعون للأجنبي(!). وانه إذا زحف آل سعود لإنقاذ العراق لأهله فإنما يعني مانعا أمام انتشار وسيادة الانجليز(!!)، وأن رجال العرب كانوا يقدرون قوة آل سعود ويحبذون تطويرها وتسليحها الجيد والجديد. وبإضافتها إلى قوة الإمام يحيى يمكن حفظ الجزيرة من التدخل الأجنبي. مع ما فيه من تقوية للدولة العربية وتجديد شباب هذه الأمة(!). بل وتوصل إلى أن سقوط ابن سعود يعادل سقوط العرب! والشيء الوحيد الذي أخذه عليهم هو ما اسماه بنقصهم الأخذ بالنظام الحديث، إضافة إلى بعض ما اخذ عليهم من مآخذ في قتل بعض من عاداهم إضافة إلى هدمهم للمباني الأثرية. بل ووجد في كثير من هذه الأشياء مجرد اتهامات نشرها ضدهم أعدائهم من آل الشريف حسين.

وحالما يجري دمج الرؤية العقائدية والمذهبية في التفسير السياسي للأحداث الجارية آنذاك ومحاولة استشراف مستقبلها بالنسبة لآفاق الدولة العربية، فإننا نقف أمام اضمحلال وتلاشي الروح النقدي والعقلاني والمستقبلي لقيم ومبادئ الإصلاحية الإسلامية. فقد نظر إلى كل من هاجم أو عارض الوهابيين (آل سعود) باعتباره صناعة محاكة في مغازل آل الشريف حسين واعداهم من خصوم السنّة الحقيقية والإسلام[1].

تتسم جملة من آراء ومواقف رشيد رضا هنا بقدر كبير من الواقعية والدقة والسلامة من حيث مقدماتها التاريخية وأبعادها السياسية العامة آنذاك. بل نراه يستشهد بآراء الجبرتي (مؤرخ مصري) في نقله وقائع الحرب بين الوهابيين وجيش محمد علي باشا من وجهة النظر الأخلاقية أيضا ليكشف عن فضائل الوهابيين ورذائل جيش محمد علي باشا، الذي كان اغلبهم من المرتزقة[2]. لكنه عوضا عن أن يدفع هذه الفكرة صوب أبعادها السياسية الإصلاحية، بمعنى رؤية الكمون الخطر في الوهابية أيضا بوصفها أيديولوجية التعصب والانغلاق المذهبي والجمود العقلي، نراه يبحث فيها عن مخرج المستقبل الأرقى. وذلك عبر مطابقته بين المستقبل و"السّنة الحقيقية" و"أهل السلف" و"الإسلام". الأمر الذي جعله يقف إلى جانب الوهابية بوصفها الممثل التام والأكمل لحقيقة الإسلام! بل ونراه ينطلق في التأسيس لذلك من استعادة القيم الفقهية

١- رشيد رضا، الوهابيون والحجاز، ص٧.

٢- رشيد رضا، الوهابيون والحجاز، ص ١٦-١٧.

البالية عن "البدعة" و"السنة" وما شابه ذلك من مداخل "منهجية" هي بحد ذاتها خروجا على مقومات وتقاليد الإصلاحية الإسلامية وتراثها الفكري والسياسي. الأمر الذي جعله يسحب الفكرة الإصلاحية الإسلامية نفسها وراء ذيول الوهابية. ومن ثم ربط أو إعادة تأويل تراثها العقلي والعقلاني والإنساني عبر إخضاعه لرؤية متزمتة وبدائية.

ففي معرض دفاعه عن الوهابية نراه ينطلق من الفكرة القائلة بضرورة محاربة البدعة، وان كل بدعة ضلالة[1]. من هنا دفاعه عن الوهابية والوهابيين، واصفا إياها "بالمقتدين والمعتصمين بسنة الرسول" على عكس أولئك الذين يعظمون القبور وأمثالها من الأعمال الوثنية والمخالفون لجميع الأئمة. من هنا تقييمه العالي لابن تيمية، واصفا إياه باعتباره احد النماذج الرفيعة للفكرة الإسلامية[2]، بينما اعتبر محمد بن عبد الوهاب مجدد الإسلام والداعية للسنة الحقيقية وأتباعه وأحفاده وأمراء نجد من آل سعود[3]. وكل ما يعارض ذلك هو مجرد تشويه قام به آل الشريف حسين والانجليز. والدليل على ذلك سلوك الوهابيين بعد استيلائهم على الإحساء كشف عن أنهم لم يعاملوا الشيعة معاملة الكفار(!!) مع أن الخلافات بين الوهابية المتعصبين للسنة وبين الشيعة شديد جدا. وهو السبب الذي جعل الشيعة العرب والعجم يحملون عليهم حملة شعواء!

إننا نعثر في تراكم هذه المواقف السياسية عن حلقات تتوحد في قيود عقائدية وسياسية تكبّل الروح والجسد الإصلاحي الإسلامي وتسحبه أكثر فأكثر صوب اشد المواقف تخلفا وسلفية. وليس مصادفة أن نعثر في آخر كتاباته أيضا على بروز متعصب وضيق تجاه الصراع "السني الشيعي" بمعايير المذهبية الضيقة في تناولها لإشكاليات التاريخ السياسي والعقائدي. بحيث نراه يضع مقارنة "السنة والشيعة" بعبارة "الوهابية والرافضة". وهي استعادة ميتة لتقاليد الاتهام والتكفير المميزة للسلفيات الإسلامية القديمة. كما أنها تعيد أكثر الصيغ تخلفا للتكفير المبطن. ففي معرض نقده لظاهرة التشيع في مجرى صراعها مع السلفية الراديكالية للوهابية نرى رشيد رضا يبدأ في التقديم لمقالاته بالآيات التي تحتوي على كلمة شيع وتشيع بوصفها تفرقة مع ما فيها من إيحاء مستتر بلصق فكرة التفرقة بالتشيع. وتتضح معالم هذا الموقف في مجرى إعادته للأفكار المتكررة والمسطحة عما يسمى بافتراق الأمة. بحيث نراه يقول "كان التشيع للخليفة الرابع علي بن أبي طالب مبدأ تفرق هذه الأمة المحمدية في دينها وسياستها.

١- رشيد رضا، الوهابيون والحجاز، مصر، مطبعة المنار، ١٣٤٤ هجرية، ص٢

٢- رشيد رضا، الوهابيون والحجاز، ص٤-٥.

٣- رشيد رضا، الوهابيون والحجاز، ص٦.

وكان مبتدع أصوله يهودي اسمه عبد الله بن سبأ"[١].

إننا نقف هنا أمام تسطيح لظاهرة التفرقة والصراع الفكري والسياسي والعقائدي في تاريخ الإسلام سواء من حيث رؤية المقدمات أو من حيث نسب الظاهرة "لليهود". بعبارة أخرى، إننا نقف أمام صيغة عقائدية مبتذلة لربط فكرة التشيع بأصول يهودية مبنية على العداء بين قومه اليهودي والنبي محمد. بل ونرى رشيد رضا يستكمل هذه الفكرة بأخرى أسوء عندما يشدد على انه "إذا جرى إصلاح اليهود بعد أن جرى إرجاعهم إلى فلسطين"، فان "بدعة التشيع قد سرت بالدعاية السرية وكانت أقوى الأسباب في العداوة السياسية"[٢]. أما لاحقا، فقد أدت إلى استيلاء زنادقة الفرس عليها بعد اليهود. مع ما ترتب عليه من بحثه في الفرس عن سر ما اسماه بالفساد الديني للإسلام بإظهار الغلو، وسر الفساد السياسي بإظهار الدعوة للعلويين ثم البرامكة. باختصار انه أراد أن يقول بان تاريخ التشيع هو تاريخ الدسيسة ضد الإسلام[٣].

ولم يقف رشيد رضا عند هذا الحد، بل نعثر عنده أيضا على استعادة عادية لهذا النوع من التقاليد المتخلفة التي تجعل من الرافضة (الشيعة) مصدر الغلو والغلاة في الإسلام. ومع انه أحيانا يشير إلى أن المعتدلة بين الشيعة هم الزيدية، وان الشيعة الإمامية اقرب إلى الزيدية، لكنه يؤيد في حين آخر الفكرة القائلة، بان الزيدي يجرّ المرء إلى الرفض والرفض إلى الزندقة! بحيث نراه يجد في كتابات السيد محسن أمين العاملي ونقده للوهابية نموذجا للتطرف والبدع والكذب[٤]. ويستكمل ذلك بعبارات مثل "أكثر البدع والخرافات جاءت من غلاة الشيعة. ومنهم وعبرهم سرت إلى التصوف"[٥]. وبالمقابل يعتبر مهاجمة الوهابية هجوما على السنّة والإسلام. والشيء نفسه عن ابن تيمية[٦]. وانتهى في نهاية المطاف للإقرار، بان "الإمام عبد العزيز بن آل سعود ملك الحجاز ونجد" هو القائم على تطبيق مذهب أهل السنة بطريقة "لم يسبق لها نظير بعد الخلفاء الراشدين"[٧]!

إن الانحدار التاريخي للفكرة الإصلاحية عند رشيد التي وجدت في الوهابية ممثلا حقيقا للسّنة والإسلام، وفي شخصية آل سعود نموذجا لرجال الدولة، وفي الدولة الوهابية السعودية مثالا للتوحيد والاستقلال، تكشف عن طبيعة التدهور الدفين في

١- رشيد رضا: السنة والشيعة، أو الوهابية والرافضة، دار المنار، القاهرة، ط٢، ١٩٤٧، ص٤.
٢- رشيد رضا: السنة والشيعة، أو الوهابية والرافضة، ص٥-٦.
٣- رشيد رضا: السنة والشيعة، أو الوهابية والرافضة، ص٦-٧.
٤- رشيد رضا: السنة والشيعة، أو الوهابية والرافضة، ص٢٣.
٥- رشيد رضا: السنة والشيعة، أو الوهابية والرافضة، ص٢٤.
٦- رشيد رضا: السنة والشيعة، أو الوهابية والرافضة، ص٢٦-٢٧.
٧- رشيد رضا: السنة والشيعة، أو الوهابية والرافضة، ص٤٩.

الفكرة الإصلاحية بشكل عام ونموذجها السياسي بشكل خاص. وحصل هذا التدهور والانحطاط على صورته غير المباشرة في الامتحان الأكبر الذي واجهه رشيد رضا تجاه مشكلة حلّ الخلافة من جانب الدولة التركية الجديدة. إذ لم تكن آراءه ومواقفه التي وضعها في كتاب (الخلافة أو الإمامة العظمى) سوى الوجه الآخر للتدهور المشار إليه أعلاه. بمعنى انه لم يكن أكثر من تكرار وترديد لا قيمة له لما في كتب العقائد الكلامية أمثال التفتازاني (ت-٧٩١ للهجرة) والشروح اللاحقة وبعض شذرات من آراء الجويني والماوردي وغيرهما مما يصب في إطار إبراز الصيغة التقليدية عن مفهوم الإمامة والإمام وشروطهما وبيان الأفضل فيها[١]. وهي صيغة لا قيمة علمية فيها. كما أنها لا تتعدى مجرد استظهارها عقائدي بسيط لا يحتوي على أي تحليل تاريخي لشروط ظهور المشكلة وصراع الأفكار آنذاك، أو ضمن شروط مرحلة ما بعد انهيار الدولة العثمانية وحل الخلافة. لكنها تدعم بصورة غير مباشر النزوع السلفي للدفاع عن فكرة الخلافة كما هي.

مما سبق يتضح، بان رشيد رضا لم يقدم أي فكرة جوهرية جديدة ضمن سياق الفكرة الإصلاحية الإسلامية. كما انه لم يطور أي من آراء الإصلاحيين الكبار الذين سبقوه (الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي). إضافة إلى خلو أفكاره من أي مشروع جديد في الإصلاح. أما منهجه ومستوى تحليله وأسلوب نقده للواقع ورؤيته للبدائل فقد كان خطوة إلى الوراء مقارنة بأسلافه. وينطبق هذا بالقدر ذاته على كل ما قدمه من تفسير للقرآن. إذ لا قيمة علمية ولا فكرية ولا إصلاحية فيه.

لقد تمثل محمد رشيد رضا العناصر الثانوية في الإصلاحية الإسلامية. ولم يأخذ سوى الباقي من منخولها الفكري والمنطقي والروحي. انه حاول جمع قشورها فيما يمكنه أن يكون قطعة جديدة في رؤية البدائل السياسية، لكنه وظف الروح الحماسي والبذور العقلانية في الإصلاحية الإسلامية تجاه جملة من القضايا المتعلقة بالتاريخ السياسي الحديث للعالم العربي، لكنه ظل بعيدا عن الغاية والنموذج الذي مثله الأفغاني الكواكبي بشكل خاص. أما محاولته دمج الوهابية في روح الإصلاحية فقد أدى إلى انحرافها الباطني ونمو العناصر الضيقة للسلفية المتشددة في الفكر والرؤية. بحيث يمكنني القول، بان ما قام به بهذا الصدد قد أدى إلى تأسيس التيار "السلفي" الجديد، ومن ثم أعطى للأفكار القديمة وهج "المعاصرة". من هنا قدرتها على تخريب وتحنيط العقل المعطر بهيبة التقاليد القديمة لعلم الكلام وثقل الآيات. مع ما ترتب عليه من ترسيخ نفسية وذهنية المراوحة في الفكر والسياسة. فهو لم يستطع كسر الطوق الخفي

١- رشيد رضا: الخلافة أو الإمامة العظمى، مطبعة المنار، مصر، ١٣٤١-١٩٢٢.

في إصلاحية الجهاد والاجتهاد الإسلامية. على العكس انه أرجعها إلى بدايتها الأولى وقضى ضمن تقاليد الإصلاحية الإسلامية على حقائق الروح الإصلاحي وتراكم نزوعه العقلاني. بل أصبح من حيث طاقته الكامنة والدفينة رجوعا إلى اشد النماذج تقليدية وتحجرا في التراث الإسلامي الإصلاحي كما هو جلي في تعظيمه وتبجيله لابن تيمية. ومن ثم الانغماس في ملذات الوهابية وعطورها المبخرة بحديث أهل السنة والجماعة،أي بقديمها المتكرر في متون الكتب الغابرة والمغبورة! من هنا عدم قدرته على دفع آراء واستنتاجات الإصلاحية الإسلامية إلى آفاق جديدة في ظل انهيار الخلافة. وهو السبب الذي جعل منه مصدرا متناقضا لتيار الليبرالية الإسلامية الناشئ (علي عبد الرازق) والتيار السلفي الأكثر تجانسا وتشددا (الإخوان).

لقد كانت إصلاحية رشيد رضا تفتيتا للفكرة الفلسفية ومنظومة الفكرة الإصلاحية. أنها لم تتعد في الواقع أكثر من اجترار بسيط متنوع وضيق في الوقت نفسه لبعض المفاهيم والقيم الإصلاحية. لكنها كانت تندثر وراء التيار العارم للنزعة السلفية المتحجرة والمذهبية الضيقة. فإذا كان الأفغاني ومحمد عبده على سبيل المثال لم يقبلا بأكثر الشخصيات "إصلاحية" في الحكم، بحيث نرى محمد عبده يهاجم حتى محمد علي باشا بقسوة لا مثيل لها، بينما وقف الكواكبي ضد كل نماذج السلطة آنذاك بوصفها استبداد لا يستحق غير الزوال، فان رشيد رضا يجد في الإمام يحيى وآل سعود نموذجا يحتذي به بالنسبة لقوة الدولة والأمة والدين! وإذا كانت التجربة التاريخية للإصلاحية الإسلامية تتبلور حتى نهاية محمد عبده في منظومة فلسفية واضحة المعالم والقواعد والمبادئ والغايات، فإنها تحولت في "اجتهادات" رشيد رضا إلى زعقات شحيحة المعنى ومنزوية في أقبية الاستعادة المملة للتفسير. وإذا كان تفسير محمد عبده هو إخراج له من الكتاب إلى الواقع، فان ما قام به رشيد رضا هو بالعكس تماما. بعبارة أخرى، لقد دفع رشيد رضا الفكرة الإصلاحية الإسلامية صوب الانغلاق والموت البطيء، الذي كانت الصرخة الأخيرة أو الحشرجة الفردية لعلي عبد الرازق الاحتجاج الأولي والأخير عليها آنذاك.

الفصل الثاني:
النفي المبتور للروح الإصلاحي

لم يكن انكماش التيار الإصلاحي الإسلامي في السلفية الجديدة لمحمد رشيد رضا قدرا لا بد منه، كما لم يكن بالإمكان التخلص منه كليا. فهو الكمون المتناقض في مدارج الصيرورة المعاصرة لوعي الذات العربي.

فالافتراق "التاريخي" الحاصل في مسار الاصلاحية الإسلامية هو افتراق مكوناتها المتناقضة. وهي عملية طبيعية تلازم كل تيار أصيل في محاولاته تجديد ما يمكن تجديده، أو توليف ما يمكن توليفه في مواجهة المستجدات الكبرى في الحياة الاجتماعية والسياسية. فالأخيرة هي المحك الدائم للمعاصرة والمعيار الدائم لما في الأفكار من قيمة واقعية أو وهمية، وصدق وكذب، وصواب وخطأ. وإذا كان من الصعب بالنسبة لعقلانية الإصلاحية الإسلامية أن تجادل موضوعاتها الأولى فلأنها كانت في ردودها تختمر في "واحدية" الدولة الاستبدادية. وحالما جرى انهيارها مع نتائج الحرب العالمية الأولى، فان تشرذم مكوناتها الدولية والقومية قد رافقه بالضرورة وعي الحرية المتزايدة في مشاريع الرؤية السياسية والثقافية.

وفد أدت هذه العملية إلى انتقال هموم الإصلاحية الإسلامية بأقدار متفاوتة إلى ما في ذاتها من عناصر من اجل إعادة لحمها بالشكل الذي يستجيب "لتحدي" الظروف الجديدة. وبهذا المعنى كانت محاولات محمد رشيد رضا في (الخلافة والإمامة العظمى) التنظير المناسب لإدراك قيمة الدولة والسلطة في الكينونة العربية ما بعد انهيار العثمانية وسلطتها التركية (القومية). وعكس هذه العملية في ذاتها تبلور العناصر الفكرية لوعي الذات التاريخي والسياسي والدولي والأدبي. وليس مصادفة أن

تظهر حينئذ تلك الأعمال التي أثارت ردود الفعل العارمة كما هو الحال بالنسبة لكتاب (الإسلام وأصول الحكم) و(نقد الشعر الجاهلي). فمن الناحية الفكرية ليس في ذلك ما يعاب ويستهجن، أما من الناحية التاريخية فقد كان ذلك رد الثقافة المتحررة للتو على ذاتها. فقد استثار في حفيظتها التقليدية أوليات النزوع الباحث عن مخارج متعددة. ومن ثم فسح المجال للمرة الأولى مشروعية التعدد الفكري ومعقولية البدائل الكبرى بالنسبة للدولة والمجتمع. وبالتالي تجاوز التقليدية المضخمة في أحكامها الجزئية عن واحدية الثقافة المتهرئة، التي كانت مستعدة للتضحية بكل شيء من اجل قمع كل تحد مهما كان صغيرا لقاموسها العقائدي.

إننا نقف أمام واقع التوسع الجديد للتجربة الذاتية وتحررها من قيود العقائد. وبالتالي انقلاب ذخيرتها الفكرية المتجمعة في غضون قرن من الزمن صوب مواجهة مكوناتها الذاتية نفسها. وبالتالي، العمل فيها بالشكل الذي يمكنها من رؤية ذاتها في مرآتها الخاصة. وهي الظاهرة الجلية فيما يمكن دعوته بخفوت الانتقاد الوجداني للأنا المتصيرة في إمكانيات الدولة ومشاريع الفكر السياسية، ومن ثم تغير أولوية الاهتمام الفكري وانتقاله من ميدان السياسة إلى ميدان الفكر. ولا يمكن عزل ذلك عن واقع الكينونة التاريخية الجديدة للدولة العربية.

وبهذا المعنى يمكن القول بان (الإسلام وأصول الحكم) لعلي عبد الرازق (١٨٨٨-١٩٦٦) لم يكن ردا سياسيا على مساعي ملوكية مصر لاستحواذها المحترف على الرمز الثقافي الدولي السياسي وتوظيفها بما يخدم ترميم ضعفها السلطوي، بل ردا فكريا على التيار السلفي لمحمد رشيد رضا في تنظيره "للحكومة الإسلامية". ومن ثم، فانه كان ردا فكريا سياسيا لمشروع الدولة والثقافة المفترض رؤيته في آفاق النهوض الجديد للعالم العربي[١].

فقد كان على عبد الرزاق في نفيه للاتهامات التي وجهت إليه من جانب الأزهر والسلطة

١- إن هذا الحكم يؤيده من الناحية النفسية والدعائية والأيديولوجية، ما توصل إليه علي عبد الرازق في استنتاجاته النظرية وخلاصة أحكامه التي أثارت بدورها زوبعة الأزهر الفارغة في محاولاته الدفاع عن "أصنامه" القديمة في عقائد الكلام المنخور. غير أن تقريره العام القائل بانعدام تقاليد الفكر السياسي وعند انشغاله بهذه القضايا، فانه يتسم بقدر كبير من التجاوز على حقائق ووقائع الفكر الإسلامي. بل يمكننا القول، بأنه تقرير أيديولوجي أيضا وينم عن جهل بهذا الصدد. كما انه ليس معزولا عن ثقافة علي عبد الرازق الأزهرية التي كانت ترفض تاريخ الفكر السياسي الحي في تقاليد الثقافة الإسلامية بشكل عام والفلسفية بشكل الخاص. ومن الممكن فهم الحوافز العميقة والايجابية الكبيرة لهذا التقرير ضمن سياق الأحداث السياسية الكبرى لتلك المرحلة. فقد كان تأليفه للكتاب، من الناحية الزمنية، يسبق الأحداث التاريخية المرافقة لحل الخلافة "الرسمي" عام ١٩٢٤. فهو يشير في المقدمة إلى أن الورقات التي يصدرها في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) هي ثمرة عمل بذل أقصى ما يستطيع من جهود وانفق فيه سنين كثيرة كانت سنين متواصلة الشدائد متعاقبة الشواغل ومشوبة بأنواع الهمّ ومترعة كأسها بالألم. بصيغة أخرى أن السنين العديدة السابقة لانهيار الخلافة هي سنين تأمله لمعضلة مشروع الدولة ودورها بالنسبة لآفاق النهوض الثقافي. لهذا نراه يؤكد على أهميتها في المقدمة عندما دعا القارئ لتأمل ما فيه عسى أن يجد فيه أيضا أساسا صالحا لمن يريد البناء (المقدمة ص٢).

عن انتمائه لبعض الأحزاب السياسية، أو تأييده لها، صادقا مع نفسه. غير انه صدق يعكس حوافز الرد المهذب بوداعة الانتماء التقليدي للسمو العلمي. تماما بالقدر الذي كان مميزا لمحمد عبده وأمثاله. ولهذا شدد على انه رجل دين ورجل شريعة. وانه لم يحمله على وضع كتابه إلا غاية علمية. وليس لموضوع كتابه علاقة بالسياسة. وان كتابه لا يخدم مآرب السياسة[1]. فمن الناحية النفسية كان التخوف من السياسة انعكاسا للإدراك المباشر والسطحي لحد ما لوظيفتها. مما يعكس بدوره ثقل الروح الأخلاقي في تقييم الصراعات الاجتماعية وتناحر المصالح. ومن الناحية التاريخية يعكس واقع عدم اكتمال الدولة ومؤسساتها. وبالتالي عدم تحول السياسة إلى الوسيلة العقلانية والفعالة في رؤية وصراع المصالح الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقومية. الأمر الذي حولها أيضا إلى جزء من المآرب والمشارب السياسية والعقائدية. وبهذا المعنى كان إصراره على البقاء في حيز الدين والعلم، هو التعبير المناسب عن تناقض العناصر التقليدية والراديكالية في الرؤية النقدية العقلانية لتراث الإصلاحية الإسلامية. إذ لم يعن الابتعاد عن مآرب السياسة هنا سوى الاقتراب من رؤيتها العلمية. كما لم يعن ذلك من الناحية التاريخية، سوى النقد الأكثر عقلانية لانحراف الإصلاحية الإسلامية النظري عن تراثها الإصلاحي المتراكم في غضون قرن من الزمن. ولهذا ابتدأ وانتهى في (الإسلام وأصول الحكم) بمناقشة الفكر السياسي ذاته.

فقد شدد علي عبد الرازق على واقع إهمال التقاليد الإسلامية للبحث في القضايا المتعلقة بمصدر الخلافة وقوتها وضعفها، أي الجوانب المتعلقة بشرعيتها وفائدتها. فالفكر الإسلامي يأخذ المسألة الأكثر أهمية بالنسبة لوجوده التاريخي كما هي دون أن يحلل مكوناتها[2]. كما أنها تقاليد فكرية وسياسية شحيحة على خلفية إبداع الثقافة الإسلامية وانجازاتها الهائلة في مختلف جوانب الحياة الأخرى. فقد كان حظ السياسة فيهم بالنسبة لغيرها من العلوم، كما يقول علي عبد الرازق، أسوء حظ. وان وجودها بينهم كان اضعف وجود. إذ أننا لا نعرف لهم مؤلفا في السياسة ولا مترجما ولا نعرف لهم بحثا في شيء من أنظمة الحكم وأصول السياسة[3]. وهي حالة غريبة بالنسبة لمجتمع تميز بكثرة صراعاته بما في ذلك ما يخص مسألة الخلافة وظهورها، أي كل ما كان يستلزم ضرورة الاهتمام به والبحث فيه سواء ما له علاقة بقضايا الحكم وتحليل مصادره ومذاهبه، ودرس الحكومات وكل ما يتصل بها، أو نقد الخلافة وما تقوم به، باعتباره الحصيلة الملازمة لعلوم السياسة. وبهذا المعنى كان ينبغي للعرب كما يستنتج

١- علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، الجزائر، ١٩٨٨، ص١٧٧.
٢- المصدر السابق، ص ١٣.
٣- المصدر السابق، ص ٣٠-٣١.

علي عبد الرازق، أن يكونوا أحق بهذا العلم من غيرهم[١]. أما التبرير القائل بان ذلك قد يعود إلى أن الخلافة تقوم عند المسلمين على أساس البيعة الاختيارية (الحرة)، فان الواقع يدحضها. وذلك لان الخلافة في الإسلام لم ترتكز، كما يستنتج علي عبد الرازق، إلا على أساس القوة الرهيبة[٢]. مما جعله يستنتج بأنه لا سبب حقيقي لذلك غير خوف السلطة نفسها من هذا العلم. وذلك لأنه "من اخطر العلوم على الملك، بما يكشف عن أنواع الحكم وخصائصه وأنظمته إلى آخره. لذلك كان حتما على الملوك أن يعادوه"[٣].

وبغض النظر عما في هذه الأحكام من مجافاة تجاه التراث الفكري الإسلامي السياسي، وعن سطحيتها في تحليل علاقة الدولة بالفكر السياسي، إلا أنها تعكس في مساعيها المباشرة، المواجهة الفكرية للانحرافات الأولى في كل من صيرورة الدولة العربية المعاصرة (المصرية) والبدائل الإسلامية في محاولاتها النظرية الجديدة لتأسيس الفكرة التيوقراطية. إذ لم يعن تشديده على أن تاريخ الخلافة هو تاريخ القوة المتسلطة، وان الخلافة ارتكزت على القوة، سوى الحقيقة التي تجعل كل ما غير ذلك أمورا لا قيمة لها مثل مناقشة الفكرة القائلة، بان هذا الواقع المحسوس جاريا على نواميس العقل أم لا، وموافق لأحكام الدين أم لا[٤]. بعبارة أخرى، لقد كانت آراءه هنا تصب باتجاه نقض الآراء التي تضافرت حينذاك بين مساعي الملوكية المصرية اغتنام فرصة حل الخلافة "الرسمية" وبين التأسيس التقليدي لفكرة الخلافة كما نراها في (الخلافة أو الإمامة العظمى) لمحمد رشيد رضا. ومن هنا تشديد علي عبد الرازق المتكرر على انه لا توجد في القرآن ولا في السنّة إشارة للخلافة بمعنى النيابة عن النبي في إدارة شؤون المسلمين. وليس هناك من دليل عليها في الإجماع إذ لا دليل فيه[٥]. أما الإجماع "التاريخي" في انتخاب الخليفة فهو إجماع بعض الأفراد تحت الضغط والإكراه. وبهذا المعنى لا يمكنه أن يشكل دليلا على ضرورته. ووضع هذه المقدمة في انتقاده لفكرة الخلافة ومحاولات إعادة تأسيسها النظري الجديد عند محمد رشيد رضا.

فهو لم يجد فيها أكثر من تجميع وترديد لمقولات القدماء يمكنها أن تخدم ترميم هيبة المؤسسة المتهرئة للملوكية الفردية (الاستبدادية) . ولهذا أكد في دحضه لآراء محمد رشيد رضا على انه لا دليل في الشريعة يقر بوجوب الخلافة أو الإمامة العظمى،

١- المصدر السابق، ص ٣٦.
٢- المصدر السابق، ص٣٣.
٣- المصدر السابق، ص٣٩.
٤- المصدر السابق، ص٣٦.
٥- المصدر السابق، ص٣٠.

باعتبارها نيابة عن النبي والقيام مقامه من المسلمين[1]. ومن هنا تشديده على أن الآراء التي يوردها محمد رشيد رضا ما هي في نهاية المطاف سوى ترديد لما في كتابات سعد الدين التفتازاني وأمثاله. أما الاحتجاجات التي جاء بها بهذا الصدد فقد سبقه إليها ابن حزم الظاهري[2]. ووضع هذه الحصيلة في استنتاجه القائل بعدم جدوى إعادة ترميم الخلافة كنظام سياسي سواء من جهة ارتباطه بروح الإسلام أو من جهة استجابته لمتطلبات الظرف الحالي والرؤية العقلانية للأمور. ونعثر على إدراكه لهذه المهمة وصداها النظري في محاولاته نقد الفكر السياسي العربي ومحاولاته المباشرة وغير المباشرة تأسيس الصلة التاريخية بين النشاط الديني والسياسي للنبي محمد.

وإذا كانت المادة الأساسية أحيانا في كتاب علي عبد الرازق تقوم في نقده المباشر لآراء الطهطاوي ومحمد رشيد رضا، فلأنهما شكلا في غضون قرن من الزمن بداية ونهاية مرحلة لم يدرك علي عبد الرزاق نفسه مآثرها ككل، لكنه حدس التغيرات الكبرى في إدراكه للأولويات السياسية. وليس مصادفة أن يضع علي عبد الرازق شخصية الطهطاوي في أول قائمة من حاول إيجاد الصلة بين الديني والسياسي في ممارسة النبي محمد والبحث فيها عما يمكنه أن يكون مثالا نموذجيا للدولة المعاصرة، كما هو جلي في كتابه (نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز). فقد وجد علي عبد الرازق في هذه الفكرة حشرا للأفكار المعاصرة في أفعال التاريخ الإسلامي الأول.

لكن انتقاده للطهطاوي كان الصيغة غير المباشرة لانتقاد آراء محمد رشيد رضا، أو السلفية الجديدة في محاولاتها صياغة وبلورة بديل فكري سياسي للدولة. فالطهطاوي لم يكن ممثلا للسلفية المعاصرة له. ولم يكن في كتاباته، بما في ذلك تلك التي تبدو في مظاهرها تمثيلا صارما لما في تاريخ السلف من نموذجية متناهية، سوى الاستمرار الطبيعي والصيغة المناسبة لذوق المرحلة وأسلوب تأسيسها للأفكار الجديدة. إضافة لذلك أن التشديد على وجود كافة مؤسسات الدولة المعاصرة (الأوربية) في دولة الإسلام النبوي هي خطوة كبرى إلى الأمام في مملوكية مصر وإمارات العالم العربي المتخلفة وسلطناتها. وذلك بفعل وضعها نموذج الدولة المعاصرة في قوالب الرموز التاريخية الذاتية. ذلك يعني، أنها لم تكن تقليدية مفتعلة، بل إصلاحية تنويرية في مواقفها من الدولة العصرية. وسوية مع ذلك فأنها كانت اقرب إلى الدقة التاريخية والموضوعية من آراء علي عبد الرازق في رؤيتها لمكونات الدولة في عهد النبي. ولم تكن هذه الجوانب مجهولة لعلي عبد الرازق نفسه بقدر ما أنها كانت لا تتوافق مع مشروعه

١- المصدر السابق، ص٢٤-٢٥.

٢- المصدر السابق، ص٢٤.

الجديد في التأسيس لبدائل الرؤية العصرية. وبهذا المعنى كانت آراؤه خطوة أعمق مقارنة بالطهطاوي وردا شاملا غير مباشر على سلفية محمد رشيد رضا. وبالتالي، فأنها كانت تحتوي على توليف نقدي وعقلاني لتقاليد الإصلاحية الإسلامية والليبرالية للعقدين الأولين من القرن العشرين وأحداثه الكبرى وانعكاسها في العالم العربي (فشل مشروع محمد علي التحديثي وثورة إعرابي، وسقوط الدولة العثمانية، والتجزئة الاستعمارية الأوربية للعالم العربي وصعود دوله ودويلاته الحديثة).

إن انطلاقته النظرية في تفنيد آراء الطهطاوي عن وحدة الديني والسياسي في أفعال النبي وأقواله هي الصيغة غير المباشرة لانتزاع الدين من "مآرب السياسة" وتخليص السياسة من الدين. ومن ثم البقاء في حيز السياسة المعقولة والصالحة. بعبارة أخرى، أنها الرد غير المباشر على السلفية الجديدة في تنظيرها لبدائل الخلافة أو الإمامة العظمى. ولم يعن ذلك تاريخيا ونظريا سوى المسار الأعمق في تاريخ الإصلاحية الإسلامية، عبر دفع انجازاتها الفكرية السياسية إلى نهايتها المنطقية من خلال وضع مسألة فصل الدين عن الدولة في أولويات الفكر السياسي ومهماته العملية. وبالتالي التأسيس للحرية الاجتماعية والسياسية وشرعية التعددية في الأفعال والبدائل.

فإذا كان تاريخ الإسلام لم يعرف نظام الكنيسة التيوقراطي، فان تيوقراطيته الخاصة كانت تقوم في المحاولات القديمة والجديدة لاستلهام نموذج الممارسة النبوية على أنها المثال الضروري الدائم لكل فعل إسلامي سياسي حق. بينما لم يعن الأخير في تقاليد الإصلاحية الإسلامية سوى ما هو أصلح. وهي النتيجة المتجلية في اطروحاتها العقلانية تجاه مختلف قضايا الدولة والمجتمع والأصالة. أما بالنسبة لعلي عبد الرازق فأنها اتخذت صيغتها المناسبة في دحضه غير المباشر لسلفية محمد رشيد رضا عبر إرساء رؤية عقلانية عن طبيعة العلاقة الواجبة بين الديني والسياسي في الماضي والحاضر. ذلك يعني، انه سار في تيار الإدراك العملي السياسي لمهمات بناء الدولة المعاصرة من خلال نفي التأسيس الأيديولوجي لتيوقراطية الماضي والحاضر والمستقبل، وليس عبر دراسة التاريخ الواقعي بمعايير الموضوعية الخالصة. من هنا تأكيده المتكرر على انه لا زعامة دينية في الإسلام. وان "الله لا يريد لهذا الدين الذي كفل له البقاء أن يجعل عزه وذله منوط بنوع من الحكومة وبصنف من الأمراء، ولا يريد الله لعباده المسلمين أن يكون صلاحهم وفسادهم رهن الخلافة ولا تحت رحمة الخلفاء"[١]. وان ممارسة النبي لم تكن تسعى لإقامة دولة بالمعنى المتعارف عليه. ولم تسع لبناء ما يسمى باركان الدولة. وان الأخيرة "هي إصلاحات عارضة وأوضاع مصنوعة وليست في الواقع ضرورية لنظام

١- المصدر السابق، ص٤٧.

دولة تريد أن تكون دولة البساطة وحكومة الفطرة"[١]. وان "الحكومة النبوية تخلو كليا من أركان الحكومة المدنية"[٢]. وإذا كانت السلطة الدينية للنبي محمد تستلزم بعض من السلطة السياسية، فأنها مع ذلك لم تكن حكومة ملكية. إذ لم تكن أفعال النبي ومساعيه تشير إلى أنه كان ملكا أو مؤسسا لدولة أو داعية إلى ملك[٣]. وبالتالي فان حكومة النبي تتميز بصفات خالصة ونموذج فريد. فهي حكومة تربط الظاهر بالباطن والعلاقات الأرضية بالمساوية وتدبير أمور الجسد والروح. من هنا شمول حكمه وطاعته بفعل تطابق الرئاسة والسلطان في ولاية النبي على المؤمنين. مما أعطى للسلطة النبوية خصوصيتها المقدسة التي لا تتشابه في شيء مع الملوكية أو النظام السياسي. ودفع بهذا الاستنتاج صوب نهايته المنطقية من خلال وضعه في خطوط بيانية مقارنة بين ما اسماه بالحكم النبوي (الديني) والحكم المدني (السياسي). فالحكم النبوي هو ولاية روحية بينما المدني ولاية مادية. وان الأول هو هداية البشر إلى الله بينما الثاني هو تدبير مصالح الحياة وعمارة الأرض، والأول هو لله بينما الثاني للدنيا. والأول هو زعامة دينية بينما الثاني زعامة سياسية.

إن هذا الخلاف الحاد أو المواجهة المتعارضة بين الحكم الديني والمدني أو الديني والسياسي لم يعن في آراء علي عبد الرازق سوى مواجهة الربط المعاصر للسياسي والديني في محاولاته للاستحواذ الجديد على قدسية الحكومة النبوية. بينما لم تكن الأخيرة معنويا سوى النموذج "الما فوق تاريخي" للوحدة الروحية باعتبارها المثال الأعلى للحرية الإنسانية في مساعيها السياسية ومحاكاتها التاريخية. إن تشديد علي عبد الرازق على فكرة روحية الإسلام وأخلاقيته، واستقلال السياسة وطابعها العملي، وتجرد صلاح الدين أو فساده عن الخلافة والخلفاء، ما هو إلا الدعوة العقلانية لعزلهما بالصيغة التي تعطي للفعل الإنساني حريته في اختيار نموذج الدولة المعقولة. وبهذا المعنى أيضا لم يعن تنظيره لافتقاد إسلام الدعوة والرسالة إلى أركان الدولة سوى تأسيسه للفكرة ذاتها. لقد أراد القول بأن الإسلام صنع الوحدة الروحية الأخلاقية للأمة. وان الأخيرة حرة في اختيار نموذجها السياسي. أما الارتباط التاريخي للدين بالدولة أو الديني بالسياسي فهو ارتباط عفوي لا ارتباط عضوي.

من هنا مقارنته الدقيقة عن اختلاف الحكم الديني (النبوي) عن المدني (السياسي). فالتجربة التاريخية تكشف، كما يقول على عبد الرازق، عن أن المبايعة بالخلافة كانت بيعة سياسية ملكية عليها كل طوابع الدولة المحدثة. وأنها إنما قامت كما تقوم

١- المصدر السابق، ص٧٣.
٢- المصدر السابق، ص٧٣.
٣- المصدر السابق، ص٨٠.

الحكومات على أساس القوة والسيف[1]. فالنبي محمد، كما يقول على عبد الرازق، ما تعرّض لشيء من أمر الحكومة بعده، ولا جاء للمسلمين فيها بشرع يرجعون إليه. ولهذا فان من الطبيعي والمعقول أيضا أن لا توجد بعد النبي زعامة دينية. وإذا كانت الزعامة لا دينية فهي ليست شيئا اقل ولا أكثر من الزعامة المدنية أو السياسية. أنها زعامة الحكومة والسلطان لا زعامة الدين[2]. أما الصيغة الدينية الملقاة على خلافة النبي أو حكمه فقد كان مرتبطا بأسباب كثيرة لا غير[3]. مما يعني ارتباط "الصبغة الدينية" الملقاة على الخلافة بأسباب خارجية وعفوية لا تستمد مقوماتها من الإسلام نفسه. فحروب الردة، على سبيل المثال، رغم صبغتها الدينية لم تكن في الواقع سوى حروب سياسية[4]. أما الصيغة اللاحقة لوحدة الدين والسلطان وأنهما توأمان، فقد كانت التعبير الأيديولوجي عن مصالح السلطان نفسه بما في ذلك جعل الخلافة جزء من العقائد. بينما الدين الإسلامي، كما يقول عبد الرازق، "بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون"[5]. وذلك لان الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية. ووضع هذه الحصيلة الفكرية السياسية في استنتاجه القائل بان الخلافة في تاريخها هي جزء من الخطط السياسية الصرفة التي "لا شأن للدين بها. وان الدين لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهي عنها. وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة"[6].

إن ربط العقل بالتجربة التاريخية، وبقواعد السياسة الخالصة لم يعن في آراء على عبد الرازق سوى التوليف الجديد للرؤية النقدية في تأسيسها لمشروعية البدائل العقلانية. وذلك لان اعتبار الخلافة حكومة سياسية تضّمن في ذاته افتقاد مبرر وجودها العقائدي. وبالتالي، افتقادها إلى عناصر الوجوب الملزم حسب قواعد الدين المتراكمة عن فرض العين وفرض الواجب. فقد كان نقده للطابع الديني للخلافة يحتوي أيضا على محاولة نقلها من ميدان الكلام التقليدي وعقائده المتراكمة بحواشي الحواشي إلى ميدان السياسة الواعية. وعبر ذلك تحليل الخلافة كحكومة في إطارها التاريخي، بوصفها احد نماذج التجربة السياسية الإسلامية، التي احتوت في الوقت نفسه على تمثل وتمثيل العقل النظري واستنتاجاته الملموسة في قواعد السياسة العملية للمسلمين في إحدى مراحل وجودهم الثقافي. ومن ثم

١- المصدر السابق، ص١١١.
٢- المصدر السابق، ص١١٠.
٣- المصدر السابق، ص١١٣.
٤- المصدر السابق، ص١٢٠.
٥- المصدر السابق، ص١٢٣.
٦- المصدر السابق، ص١٢٤.

يمكن النظر في هذا "القدر" باعتباره الشيء الذي حدد قدرها الثقافي المعاصر لا ضرورتها الدائمة. أما قدرها السياسي فقد تعرض منذ قرون طويلة إلى الانحلال والفساد. الأمر الذي جعل علي عبد الرازق يشدد على أنها كانت في اغلب تاريخها "نكبة على الإسلام والمسلمين وينبوع شر وفساد"[١].

ولم يقصد هو بذلك تطابق الخلافة مع الشر والفساد ولا لزوم احدهما للآخر. وبالتالي لم تعن رؤيته لينبوع الشر والفساد فيها سوى النظر إليها بمعايير الرؤية النقدية العقلانية، أي النظرة الواقعية عن دورها التاريخي في تأخر العالم الإسلامي وانحطاطه السياسي والثقافي. وقد ربط علي عبد الرازق هذا الدور بواقع ترسخ وسيادة العناصر الدينية العقائدية للخلافة، وليس عناصرها السياسية الثقافية. مما حولها إلى لعبة بأيدي المماليك والعثمانيين فيما بعد. إذ لم تعد الخلافة بنظره منذ منتصف القرن الثالث الهجري سوى دائرة ضيقة حول بغداد. بينما أخذت أطرافها تتساقط. في حين تهاوت نهائيا في منتصف القرن السابع الهجري بعد سقوط بغداد. بحيث بقي الإسلام كما قيل ثلاث سنين بدون خليفة. أما الاستحواذ السياسي الماكر من قبل الظاهر بيبرس وتنصيب رجل زعموا انه من فلول الخلافة العباسية، فقد حول الخلافة والخليفة إلى دمية بأيدي المماليك. وهو ذات القدر الذي لاقته على أيدي ملوك بني عثمان. كل ذلك جعل علي عبد الرازق يسخر منها بالشكل التالي: "إن كان في شيء من مصلحة المسلمين لدينهم أو دنياهم وجود تلك التماثيل والأصنام المحركة والحيوانات المسخّرة؟ وما هي ضرورة الخضوع الوثني للجلال الديني المزعوم في الخلفاء؟"[٢]. مما حدد بدوره مضمون النظرة النقدية التاريخية للخلافة وحصيلتها القائلة، بأنه إذا كانت حقيقة الإسلام لا علاقة لها بالخلافة، فان الخلافة ليست إلا صيغة سياسية لتجربة المسلمين التاريخية في بناء الدولة. ذلك يعني، أن حقيقة الخلافة الدولية، كنظام سياسي اجتماعي ثقافي، انحطّ وزال منذ القرن الثالث الهجري، بفعل انحلال التطابق التاريخي بين هويتها الثقافية وهويتها السياسية أو القومية (العربية) والدولية (الحكومية). وبالتالي ليس تبجيلها المزيف ما بعد سقوط بغداد سوى الأسلوب المناسب للمكر السياسي في تحصين دفاعها الديني، أي كل ما أدى إلى اتخاذها صيغة اللعبة السياسية وهيئة الأصنام المحركة والحيوانات المسخرة، حسب عبارة علي عبد الرازق.

١- المصدر السابق، ص٤٤.

٢- المصدر السابق، ص٤٥-٤٧.

إن تحول الزيف التقليدي للخلافة إلى النموذج الأرفع في تحصين بنية الدولة الخائرة هو الذي أدى إلى جمودها الثقافي وانغلاقها الحضاري وانسداد آفاقها المستقبلية. وبهذا المعنى لم يعن انتقاده للخلافة ودعوته إلى إعادة النظر بكيانها التاريخي سوى إعادة النظر بتجربة الدولة ذاتها بالشكل الذي يؤدي إلى تلافي تقليدية الرجوع القهقرى. وهي الحوافز القائمة وراء تشديده على افتقاد أفعال النبي محمد لغايات السياسية. وان الأخيرة هي جزء من نظام اشمل لتوحيد الروح الأخلاقي لا بناء كلّه السياسي. وبالتالي فان استخلافه التاريخي لا يعني قدسية (الخلافة)، تماما بالقدر الذي لا يقلل مضمونها السياسي من شأنها كما هي. على العكس أن قيمتها التاريخية تكمن في طابعها السياسي، وان بؤسها التاريخي يقوم في ابتعادها عنه. فهي التجربة التي كشفت عن رجوع المسلمين الأوائل إلى العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة، أي تجاوز "الحكومة النبوية" الروحية إلى "الحكومة المدنية" السياسية. مما أعطى بدوره للإسلام على مستوى كيانه العقائدي والروحي حرية التجريب الدائمة، وللمسلمين اختبارهم الدائم.

فقد كانت الحكومة النبوية كما يقول على عبد الرازق، حكومة الفطرة أو التجربة الروحية للتاريخ. بينما أصبحت الحكومة المدنية (الخلافة) تجربة سياسية للتاريخ. وإذا كان في هذه الأخيرة ما هو زائد على الفطرة، فان ذلك لا ينفي ضرورة الأخذ به. على العكس! من هنا توكيده على انه "لا ينبغي لحكومة ذات مدنية وعمران أن تهمل الأخذ به"[1]. وحصر هذا الأخذ بما اسماه بالمبادئ العملية الكبرى التي بلورتها ثقافة الإسلام والفقهية والسياسية بمفاهيم الاستحسان والاستصلاح وحكم الضرورة (حسب مبدأ للضرورة أحكام).

لكن إذا كانت هذه المفاهيم فيما مضى جزء من تقاليد الفقه، فان فهمها المعاصر يستلزم بالضرورة وضعها في إطار التوليف العملي لأحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة. ولا يعني ذلك من حيث مضمونه سوى فصل الدين عن الدولة، أو إبعاد الدين عن السياسة. ومن ثم ضرورة بناء الدولة على قواعد السياسة العقلية والأخذ بنظر الاعتبار انجازات المدنية المعاصرة. من هنا استنتاجه النهائي الذي استجمع فيه حصيلة (الإسلام وأصول الحكم) والقائل بأنه "لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها. وان يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلوّا له واستكانوا إليه. وان يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية وامتن ما دلت تجارب الأمم على انه

١- المصدر السابق، ص٤٤.

خير أصول الحكم"[١]. وليس هذا بدوره سوى الصيغة المعبرة عما أسميته بالتوليف الفكري النقدي والعقلاني لأحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة الحديثة.
إن الوحدة الجديدة للهدم والبناء هي وحدة الرؤية العقلانية الإصلاحية في نقدها لذاتها الإسلامية، أي تجاوز حدود واحديتها الثقافية السياسية إلى المدى الليبرالي والديمقراطي. بمعنى التعميق العقلاني للنزوع التحرري في تيار الإصلاحية الإسلامية صوب تماس الرؤية الاجتماعية السياسية بالرؤية الليبرالية الديمقراطية. وإذا كانت هذه النتيجة تحتوي في ذاتها على عناصر المجهول الثقافي، فلأنها كانت ترمي إلى بناء أسسه الفكرية الحقوقية في مشروع واقعي يؤسس لإمكانية التعددية السياسية. وإذا كانت هذه الأخيرة بدورها لم تحصل على تأسيسها النظري الواضح عند علي عبد الرازق، فلأنها كانت جزءا من تأسيس هدم الخلافة التقليدية واستبدالها بالدولة الديمقراطية. لهذا أكد في احد ردوده حول ما إذا كان هو مستمرا على رأيه من عدم تقييد الإسلام لنظام الحكم بالخلافة، وما إذا كان من الممكن أن يختار المسلمون نظام الخلافة قائلا: "إذا رأت جماعة المسلمين في أن تكون الحكومة خلافة فالخلافة تكون حينئذ شرعية واجبة طاعتها فيما لا يخالف الدين. وإذا رأوا أن مصلحة المسلمين في أن تكون حكومتهم على شكل الخلافة المعروف فذلك الشكل الذي يختارونه يكون حينئذ واجبة طاعتها أيضا فيما لا يخالف الدين. وكل ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن"[٢]. وقد أعطى علي عبد الرازق لهذه التعددية أبعاد قصوى تتجه صوب الإقرار بتعددية النماذج الدولية (النظم السياسية) للمسلمين وطابعها الشرعي من خلال اختيار ما هو صالح لشعوب العالم الإسلامي ويستجيب لإدراكها. وبهذا يكون على عبد الرازق قد استعاد الأفكار الجوهرية للإصلاحية الإسلامية عن وعي الذات الاجتماعي السياسي الثقافي، ولكن من خلال تركيزها في مسألة شرعية الدولة ونظامها السياسي. وهو استنتاج لم يعد جزءا من أحكامه السياسية الطارئة أو الحماس العارم في مواجهة الماضي المتهرئ، بقدر ما أصبح جزءا من تأمل المستقبل بمعايير العقل والتجربة والسياسة. بمعنى العمل من اجل تأسيس شرعية التعددية السياسية والفكرية دون فرض أفضلية هذا النظام أو ذاك. مما يعني تحويله مفاهيم الاستحسان والاستصلاح وحكم الضرورة إلى معايير كبرى ومبادئ نظرية وعملية. وبهذا يكون قد عزل فكرة الدولة عن همّ الأصالة وأوهامها، باحثا عما يمكن دعوته بتطابق الذات الثقافية مع هوية وجودها السياسي

١- المصدر السابق، ص١٢٤.
٢- المصدر السابق، ص١٤٥.

العقلاني. وبهذا يكون علي عبد الرازق قد وحّد انجازات الإصلاحية الإسلامية العقلانية ومساعي الروح الليبرالي الديمقراطي لبدايات القرن العشرين. مما كان يتضمن في ذاته التمهيد الأولي العميق لما يمكن دعوته بالدنيوية الإسلامية الحديثة، سواء في تياراتها السياسية أو الثقافية أو في وحدة توليفهما الممكنة في مشاريع البدائل المستقبلية.

الخاتمة

إن مصير الحركات الفكرية الكبرى عادة ما يتشابه مع حالة ذوبانها الدرامي والمعقد في مجاري ودهاليز العقل النظري والعملي للأمم. ولا يخلو هذا الذوبان من تعرجات الوجود التاريخي نفسه. وذلك لأن الحركات الفكرية الكبرى عادة ما تواجه في مجرى ظهورها عالما "صغيرا"، أي محدودا وضيقا بحد ذاته من حيث إمكانياته وقواه ومستقبله، وبالتالي شرسا من حيث طباعه وتطبعه. وليس مصادفة أن يكون كل أولئك الذين يتميزون بصغر العقل والضمير كيانات دموية!

وقد واجهت الحركة الإصلاحية الإسلامية الحديثة بقدر واحد عالما صغيرا شرسا (هو عالم العثمانية المتهرئة والانحطاط الثقافي والروحي لعالم الإسلام ككل)، ومصيرا معقدا ودراميا أيضا. وذلك لأن مواجهتها لهذا العالم كانت تتمثل بقدر واحد مواجهة النفس وحالة "الإجبار الحضاري" الأوربي (الغربي آنذاك). من هنا تشعب وتنوع وأصالة الأفكار النظرية والعملية للإصلاحية الإسلامية الحديثة. كما تكمن في هذه المواجهة حالة "المصير السيئ" الذي رافق خروج الحركة الإصلاحية من حلبة التاريخ السياسي دون أن تجسد أي من شعاراتها وأفكارها الكبرى. وفي هذا تكمن مفارقتها المحيرة. ومن ثم بقاءها المتوتر في مسار الصيرورة التاريخية المعقدة لوعي الذات الثقافي (القومي والإسلامي العام) على هيئة إمكانية متناقضة.

الأمر الذي يثير بدره السؤال التالي: هل انتهت صلاحية الإصلاحية الإسلامية الحديثة؟ وهل يمكن الحديث عن غروبها أو موتها أم أنها ما زالت في طور سبات سياسي وثقافي؟ أم أنها في حالة اختمار جديد؟ وأخيرا، كيف يمكن لفكرة إصلاحية أن تندثر او تموت

قبل أن تجسد مهماتها وتحقق رؤيتها ومفاهيمها وشعاراتها؟ أما الإجابة العامة على كل هذه الأسئلة الإشكالية، فمن الممكن العثور عليها في ظاهرة "الانقطاع التاريخي" وهيمنة الراديكالية السياسية والفكرية. وذلك لان التراكم الفعلي للفكرة الإصلاحية الإسلامية قد تحلل بأثر تحلل الدولة العثمانية، ومن ثم تناثر وتطاير تصوراته وأحكامه النظرية في عالم جديد، هو عالم الهيمنة الكولونيالية. مع ما رافقه بالضرورة من صعود الفكرة السياسية بشكل عام والراديكالية منها بشكل خاص.

بعبارة أخرى، لقد خفت العقل النظري وعوضا عنه او بالضد منه صعدت النفس العملية وغريزة العمل الجسدي. وليس مصادفة أن نرى بعد مرور قرن من الزمن على ظهور الإصلاحية الإسلامية الكلاسيكية وشخصياتها الكبرى، ظهور وصعود مختلف السلفيات المتشددة. وعوضا عن الوجوه الجميلة للحكمة الإصلاحية تظهر الوجوه البشعة للحنبليات الغبية. كما لو إننا نقف أمام انتروبولوجيا غريبة للوجوه والوجود: انعدام التسامح والعقل والحكمة والقيم الإسلامية الرفيعة وعوضا عنها تظهر قسوة التخلف المعنوي والأخلاقي المدعوم برشوة البترودولار؟ أي من جانب إسلام لا سلام فيه، ومن جانب إسلام هو عين الاستسلام والعبودية، من جانب إسلام جاف فارغ هو عين الجفاف المميز للربع الخالي، أي إسلام جعل من الربع الخالي ريع "الحياة الإسلامية" وبنوكها؟ وهي ظاهرة تتسم بقدر غريب من الغرابة، لكنها عادة ما تميز مراحل الانتقال التاريخي الكبير، التي تتحكم فيها الصدفة أكثر مما يتحكم فيها العقل الثقافي للأمم. فقد اندثر الأخير وتحلل في مجرى قرون عديدة. وإذا كانت الإصلاحية الإسلامية الحديثة هي الوجه الأكثر تمثلا للروح الثقافي الإسلامي، فان مستوى الانحطاط الهائل الذي عرض له العالم الإسلامي وانتقاله من هيمنة عثمانية متهرئة إلى هيمنة كولونيالية (أوربية) قوية ومنظمة وعقلانية، قد أدى إلى كسر تراكم الفكرة الإصلاحية. وعوضا عنها أصبح المسار الراديكالي المخرج الأكثر وضوحا وإقناعا للوعي السياسي القلق، أي المحكوم باستلاب ثقافي ومنهجي من جهة، وتخلف اجتماعي شامل من جهة أخرى. ووجد كل ذلك انعكاسه في المصير المأساوي للحركة الإصلاحية الإسلامية. ومن ثم تعايش ما يمكن دعوته بالمعنى الايجابي والمعنى السلبي لهذا المصير. فالمعنى السلبي جلي في فشلها. أما المعنى الايجابي، فيقوم في ذوبانها في أنساق الوجود الاجتماعي السياسي والثقافي التاريخي. وكلاهما جزء من حالة تاريخية متناقضة ومعقدة لما ادعوه بصيرورة المركزية الإسلامية.

وللمركزية الإسلامية المعاصرة خصوصيتها من حيث مكوناتها ومبادئها الكبرى وغاياتها العملية. وفي مجراها التاريخي الحديث تراكمت الرؤية النقدية للتجربة

الأوربية وتطبيقاتها السياسية والاجتماعية والأخلاقية في العالم الإسلامي. وذلك في محاولة لردم الهوّة التي أقامها الغزو الكولونيالي بين التاريخ والوعي، بين الرؤية الواقعية ومرجعيات الثقافة الخاصة، بين البدائل ومصادر الوعي التاريخي والثقافي للانتقال بعدئذ إلى إعادة ترتيب الأحجار الضرورية لإرساء تلقائية الوعي الثقافي في العلم والعمل. بمعنى صيرورة الإجماع الخفي المتراكم في الوعي الاجتماعي والسياسي المعاصر في العالم الإسلامي على ضرورة تأسيس نظم للحياة تستمد مرجعياتها الفكرية والروحية من التاريخ الثقافي للحضارة الإسلامية وأممها المتنوعة. ومن ثم تحول جهادها واجتهادها في مختلف الميادين إلى "قطب" روحي فعال في الصراع الحضاري، مع ما يترتب على ذلك بالضرورة من تنشيط سياسي لمكوناته الثقافية. وبالتالي، فان كل مظاهر الصراع والتحدي والمواجهة والبناء والهدم بمختلف أشكالها ومستوياتها العقلانية وغير العقلانية، الإنسانية والهمجية هي جزء من هذه الصيرورة الحرجة. انه مخاض الاستعادة الحية لمركزية لم تفقد طاقتها الذاتية بسبب احتوائها على منظومة مرجعيات متغلغلة في كل مسام الوجود الفردي والاجتماعي والثقافي. وبالتالي فان كل خطوة في مسار وعي الذات الثقافي والقومي هو رجوع إلى المصادر الأولى. وبالتالي فان كل ما جرى ويجري الآن في عالم الإسلام هو مجرد نتاج لتأجيل التنشيط الضروري لتجربة ثقافية هائلة، وانقطاعها عن "روح المعاصرة". في حين تفترض المعاصرة النفي الإيجابي لتجارب الأسلاف.

فقد كانت الإصلاحية الإسلامية الحديثة الصيغة الأكثر وعيا وتجانسا لهذه المهمة والرؤية. وبالتالي، فان تعرضها للفشل بأثر الأسباب المشار إليها أعلاه يمكن توصيفه على انه "فشل مرحلي". وقد يكون صعود الراديكاليات السياسية هو الوجه الآخر لهذا الفشل واستمرارا له في الوقت نفسه. بمعنى سيادة وهيمنة ما يمكن دعوته بالزمن الراديكالي، ومن ثم تهشيم بنية الوعي التاريخي للدولة والأمة. وهذا بدوره لم يكن معزولا عن خصوصية الصيرورة العربية الجديدة بمختلف قواها الاجتماعية والسياسية والفكرية. فقد ارتبطت هذه الصيرورة وتحددت بثلاث ظواهر كبرى في التاريخ الحديث. وهي ظاهرة الغزو الاستعماري، والحرب الباردة، وصعود الفكرة الليبرالية. وهي جميعا ظواهر "غربية" المنشأ، عالمية التأثير والأبعاد. من هنا إشراكها الجميع، بما فيه العالم العربي، في عملية جديدة أخرجته من تقوقعه الذاتي وانغلاقه العميق في السلطنة العثمانية المتهرئة. ومن ثم إدراجه في فلك الحركة التاريخية الجديدة التي استطاعت أن تستثير فيه تيارات متقطعة من النهضة الأدبية والإصلاح الديني السياسي والانبعاث القومي. وهي عملية تاريخية معقدة لم تتكامل في الوجود والوعي العربي

(والإسلامي) المعاصر. من هنا استمرار الخلل البنيوي في الدولة والنظام السياسي والمجتمع والثقافة. وبرز عدم تكامل بنية الوعي الذاتي هذا بوضوح في ثلاثة أشكال مختلفة يكمل أحدها الأخر في مجرى التاريخ الحديث. الأول وهو صعوبة بناء الدولة العصرية والتحديث، والثاني في سهولة انجراره وراء صراع المصالح والعقائد الذي ميز اغلب تاريخ الحرب الباردة (اغلب القرن العشرين)، والثالث يقوم في انقباضه الذاتي واستعصاء قدرته على التحول صوب الديمقراطية والإصلاح البنيوي الشامل بعد انهيار المواجهة التاريخية للمعسكرين (الاشتراكي والرأسمالي).

فعندما نتأمل التجارب التاريخية العاصفة لصعود الراديكالية السياسية العربية الحديثة، فإننا نقف أمام استفحال دورها وتكاملها التدريجي في "منظومة" الاستبداد والانغلاق الثقافي. وترافقت هذه الظاهرة بطبيعة التغير الهائل الذي جرى على تاريخ الجغرافيا السياسية للعالم العربي وتجزئة وتفتيت تراكمه الطبيعي للرقي المدني والدولتي والاجتماعي. ومن ثم لم يكن صعود الفكرة الوطنية والقومية في ظل انتفاء شروطها الضرورية منذ عشرينيات القرن العشرين، سوى المقدمة المشوهة لتصنيع آلية الراديكالية السياسية، أي آلية الإنتاج الدائم للحثالة والهامشية والأوهام والأيديولوجيات التوتاليتارية والعقائد السلفية المتشددة. مع ما كان يرافقها من تنشيط غير عقلاني للجماهير، أي "للقوى السياسية" المتحزبة والهائجة. وليس مصادفة أن تصبح فكرة "حرق مراحل" التاريخ الصراط المستقيم لبلوغ الجنة القومية والتقدم، أو المطّهر الذي ينبغي أن تحترق في مجرى عبوره كل الأوساخ العالقة على الجسد والضمير والعقل.

إن تحول الظاهرة الراديكالية إلى آلية تصنيع وتنشيط القوى السياسية "الجديدة"، وتحولها إلى نموذج في القيادة، كان يحتوي في أعماقه على سحق وحدة المنطق والتاريخ في الفكرة السياسية بوصفها اجتهادا عقلانيا في إدارة شئون الدولة والمجتمع. وليس مصادفة أن تضمحل تدريجيا وتتلاشى فكرة المجتمع المدني والحرية والإدارة، وعوضا عنها تبرز الملامح الناتئة "للزعيم السياسي" و"القائد الجماهيري" و"الأب الروحي". وهي صيغة كانت تتآكل فيها كل الاحتمالات العقلانية للبدائل. ومن ثم كانت تحتوي في أعماقها على تذليلها التدريجي بوصفها اجترارا للزمن أكثر مما هي تجارب التاريخ. مع ما ترتب عليه من تصنيع "منظومي" دائم للانحطاط. ومن بين اشد ملامح هذه الظاهرة هو استفحال نفسية وذهنية الراديكالية السياسية والتوتاليتارية الدنيوية والدينية، أي كل ما كان يؤدي إلى توسع مدى الانحطاط بمختلف أشكاله ومستوياته وميادينه. والانحطاط هو الحاضنة الفعلية للتطرف والغلو. والقضية هنا ليست فقط

في أنه يمد الوعي السطحي بكل الصيغ والرموز السهلة للهضم السريع للعوام، بل ولما فيه من "طاقة" على شحذ أوهام الحثالة الاجتماعية وأنصاف المتعلمين بروح العنف والتخريب. وفي هذا يكمن سر القدرة الفائقة والاستعداد الأكبر من جانب السلفيات المتشددة (الحنبليات) الإسلامية المعاصرة على ابتذال قيم الاعتدال العقلانية.

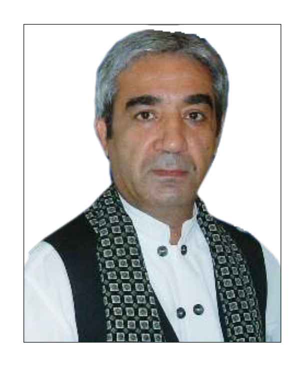
وليس اعتباطا أن تكون معظم الحركات الإسلامية المتعصبة والغالية والمتشددة والإرهابية هي مجرد نماذج متنوعة للحنبلية، كما هو جلي في أشكالها الجديدة عما يمكن دعوته بالوهابية المحدثة. فالوهابية من حيث بنيتها العقائدية وذهنيتها الثقافية ومزاجها النفسي هي الصيغة الأكثر تمثلا لزمن الانحطاط الفكري والروحي والعقلي للإسلام. ومن ثم لا يعني صعودها المعاصر سوى عصرنة الانحطاط بأحد أقسى وأتعس وأرذل نماذجه النظرية والعملية. وبالتالي، فان بلوغ الحركات الإسلامية الراديكالية ذروتها في السلفية الوهابية المحدثة هو مؤشر على ما يمكن دعوته بختم الولاية الراديكالية في التاريخ المعاصر. بمعنى تراكم الذهنية والنفسية الراديكالية في نموذج ديني توتاليتاري جمع في ذاته كل النتاج اللاعقلاني للقرن العشرين في العالم العربي والإسلامي. أما الحصيلة النهائية لكل ذلك فهو الوقوف أمام حالة انغلاق الأفق التاريخي، الذي كشف بدوره عن أن ما جرى هو مجرد تجارب الزمن الفارغ وانعدام التاريخ الفعلي، أي تجارب بلا عقل ثقافي.

فعندما نتأمل تجربة العالم العربي والإسلامي الحديث وصيرورته الذاتية في مجرى القرن العشرين، فإننا نقف أمام ظاهرة انسداد آفاق المستقبل وصعود مختلف التيارات اللاعقلانية، كما هو جلي في حالة الارتكاس العنيفة من القومية العامة إلى الوطنية المغلقة، ومن الليبرالية إلى التوتاليتارية، ومن الدنيوية إلى الدينية، ومن الانفتاح إلى الانغلاق، ومن السلم إلى العنف، ومن المجتمع إلى القبيلة، ومن الدين إلى المذهب، ومن المجتمع إلى الطائفية، ومن التحرر إلى العبودية. بعبارة أخرى، إننا نقف أمام ظاهرة اختلال الأوزان الداخلية للفرد والجماعة، للنخب والمجتمع، للسلطة والدولة، للثقافة والفكر، للوطنية والقومية. ويعكس هذا الاختلال تنافر وتعارض العلاقة المفترضة بين الزمن والتاريخ. بمعنى تخمّر الزمن وتحلل التاريخ. مع ما فيها من خروج على الطبيعة، أي كل ما جرى التعبير عنه بفكرة "تجارب بلا عقل ثقافي" ذاتي. الأمر الذي جعل من الممكن افتقاد العالم العربي والإسلامي إلى صنع تاريخه الذاتي الحديث، والمراوحة في مكانه بعد أكثر من قرنين من الزمن.

إن فقدان العقل الثقافي الخاص يعادل معنى عدم تغلغل الفكرة الإصلاحية في نسيج وبنية الوعي الاجتماعي والقومي والدولة والنظام السياسي والثقافة. وذلك لان الإصلاحية

هي أولا وقبل كل شيء عقل ثقافي. مما يكشف بدوره عن القيمة المجردة والمستقبلية للفكرة الإصلاحية التي بلورتها تقاليد الإصلاحية الإسلامية بشكل عام والحديثة منها بشكل خاص، بوصفها تجارب ثقافية تاريخية ذاتية. ومن ثم ضرورتها بالنسبة لتجاوز المرحلة الدينية السياسية، او مرحلة اللاهوت السياسي إلى مرحلة السياسة الاقتصادية (المدنية). فهو الطريق الوحيد الواقعي والعقلاني للواقعية والعقلانية.

فالتاريخ لا يعرف معجزة إحياء الموتى. أنها مقبولة ضمن سياق ومذاق الأوهام والأساطير الدينية والدنيوية. أما التاريخ الفعلي للأمم فهو تاريخ المستقبل، أي تاريخ الأمم القادرة على حل إشكاليات وجودها المعاصر بمعايير المعاصرة، والمستقبل بمعايير المستقبل. ذلك يعني أنها حلول لا مكان فيها للراديكاليات الدينية والدنيوية والتقليديات المتنوعة أيا كان شكلها ومحتواها. وذلك لأنها جميعا منظومات مغلقة من حيث المبدأ والغاية. وبالتالي عاجزة عن إدراك قيمة ومعنى وأثر فكرة الاحتمال والبدائل الحرة، أي كل ما هو مميز وذائب في الفكرة الإصلاحية. فالفكرة الإصلاحية كانت على الدوام فكرة المستقبل. وبالتالي فهي فكرة مستقبلية ما لم تذب في نسيج التاريخ العضوي للأمم، أي ما لم تنجز "مهمتها التاريخية".



ميثم الجنابي
(بروفيسور في العلوم الفلسفية)

الكتب المنشورة (الإشارة هنا للطبعة الأولى فقط)

١. التراجيديا السياسية للطوباوية الثورية. دار الأهالي، دمشق، ١٩٩٠.

٢. علم الملل والنحل . ثقافة التقييم والأحكام. دار عيبال، دمشق. ١٩٩٤.

٣. الإمام علي بن أبي طلب–القوة والمثال. دار المدى، دمشق – بيروت . ١٩٩٥.

٤. التالف اللاهوتي الفلسفي الصوفي (أربعة أجزاء) ، دار المدى، دمشق – بيروت ١٩٩٨.

٥. "الإسلام السياسي" في روسيا ،مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ١٩٩٩.

٦. الغزالي. دار ادوين ميلين بريس، نيويورك، ٢٠٠٠ (بالروسية)

٧. الإسلام السياسي في جمهوريات آسيا الوسطى الإسلامية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ٢٠٠١

٨. روسيا – نهاية الثورة؟، دار المدى، دمشق، ٢٠٠١.

٩. حكمة الروح الصوفي (جزءان) ، دار المدى،دمشق، ٢٠٠١.

١٠. اليهودية الصهيونية في روسيا وآفاق الصراع العربي اليهودي، دار العلم، دمشق، ٢٠٠٣
١١. الإسلام في أور آسيا، دار المدى، دمشق، ٢٠٠٣
١٢. العراق ومعاصرة المستقبل، دار المدى، دمشق، ٢٠٠٤
١٣. اليهودية الصهيونية وحقيقة البروتوكولات، دار الحصاد، دمشق، ٢٠٠٥
١٤. العراق ورهان المستقبل، دار المدى،دمشق، ٢٠٠٦.
١٥. الحضارة الإسلامية – روح الاعتدال واليقين (ج١)، دمشق، ٢٠٠٦
١٦. جنون الإرهاب المقدس، بغداد ٢٠٠٦.
١٧. المختار الثقفي – فروسية التوبة والثأر، دار ميزوبوتاميا، بغداد ٢٠٠٧.
١٨. أشجان وأوزان الهوية العراقية، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ٢٠٠٧،
١٩. فلسفة الثقافة البديلة، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ٢٠٠٧،
٢٠. العراق والمستقبل – زمن الانحطاط وتاريخ البدائل، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ٢٠٠٨.
٢١. هادي العلوي-المثقف المتمرد، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ٢٠٠٩.
٢٢. حوار البدائل، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ٢٠١٠
٢٣. التوتاليتارية العراقية- تشريح الظاهرة الصدامية، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ٢٠١٠
٢٤. فلسفة المستقبل العراقي، دار الكتاب الجامعي، العين- الإمارات العربية المتحدة، ٢٠١٠.
٢٥. الفلسفة واللاهوت عند الغزالي،دار المرجاني، موسكو، ٢٠١٠، (بالروسية)
٢٦. فلسفة الهوية الوطنية، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ٢٠١٢
٢٧. الحركة الصدرية ولغز المستقبل، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ٢٠١٢
٢٨. ثورة "الربيع العربي" (فلسفة الزمن والتاريخ في الثورة العربية)، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ٢٠١٣
٢٩. فلسفة الإصلاحية الإسلامية الحديثة، دار صدره، موسكو، ٢٠١٤ (بالروسية)
٣٠. الإسلام: حضارة وثقافة وسياسة، دار صدره، موسكو ٢٠١٥، (بالروسية)
٣١. المركزية الإسلامية الحديثة - الظاهرة الإسلامية. كيولن، ألمانيا ٢٠١٦، (بالروسية)
٣٢. فلسفة البدائل الثقافية (البحث عن مرجعية الفكرة العربية)، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ٢٠١٨
٣٣. الفكرة الإصلاحية الإسلامية الحديثة، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ٢٠١٨
٣٤. العقلانية واللاعقلانية في الفكر العربي الحديث، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ٢٠١٨
٣٥. الفكرة الإسلامية المعاصرة وآفاقها، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ٢٠١٨
٣٦. فلسفة الفكرة القومية العربية الحديثة، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ٢٠١٨

ميثم الجنابي

الفكرة الإصلاحية الإسلامية الحديثة